دراسات فلسفية
(١)

الحكمـــة العـــربية
فى
أصالتها الفطرية

دكتور
عبد الله يوسف الشاذلى
جامعة الازهر

الطبعة الاولى
١٤٠٢هـ ـــ ١٩٨٢م

اهـــداء

الى النفـــوس الابيـــة التى لا تلـــين

والى الارواح النقيـــة التى لا تســـتكين

والى القلوب الزكية التى تعشق الحق المبين

والى الرقاب الخاشـــعة لرب العـــالمين

والى الـــذين يخـــرون لله ســـاجدين

والى الـــذين يتبعـــون النبى محبـــين

الى اخوانى ومن أكن لهـــم الحب الدفـــين

أهدى هذه السطور عنـــوانا للوفاء الامين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى سما بذاته وعلمه ، وتنزه عن الشريك فى وحدانيته وألوهيته ، نأى عن العبيد بذاته ودنا منهم بفعاله ، بطن عنهم ذاتا وظهر صفة ، خفى حقيقة وظهر اعلاما . احتجب تشريفا وظهر بالوحى تعريفا ، تنزه بالذات غيرة وظهر بكلامه هداية ، تفرد بأحديته وقهر بواحديته ، شف بذاته نورا وبدا بقدرته كثافة ، لا هو عين الكائنات ولا هى بغيره ، محيت العين وبقيت العين ، محيت عينية الذاتية معهـــا ، وبقيت عينية العناية بها ، ذات مفصولة ، وذوات موصولة ، لا هى عنا مقطوعة ، ولا الموجودات عنها ممنوعة ، فصل موصوف بالوصل ، والوصل دلالة الفصل، وبالفصل والوصل كان ما يكون بلا عد ولا حصر ، سيظل ما يزال طالما بقى الوصل،فان جاء القول الفصل طويت السماء بيمينه وبدلت الارض بأمره ، وكورت الشمس بارادته • وعادت الدورة كما كانت ، فصل أزلى ، ووجود لا شىء معه كذا كان ، ثم كنا ، ثم عاد ما كان كما كان وهو دائما كذلك ثم يبعثنا ، ويأتى علم الحساب ، ويذهب التقدير ، ويتبدد الظن ، ويظهر اليقين ، وتنهدم الاشكال والحســـبان ، وتهمس الانفـاس ، وتخفت الاصوات ، وترتعد الفرائص ، وتقشعر الجلود ، ويخضــــع المتكبر ويستكين المتجبر ، ويسود العدل ، وتنتشر الرحمة ، ويتميز الفريقان ، ويعرج الفريق الفائز الى عل ، ويهبط الثانى الى الدرك الاســـفل ، ويكشف الستار الى الابد ، ويسدل الى الابد ، يا بشرى لمن له كشـــف ويا ويح لمن له أسدل،فرحة ومأساة ، وبسمة وعويل،ودراما من وجهين ، أحدهما سرور ونعيم والآخر عذاب وجحيم ، وتدوم الدراما الواقعيـــة الى ما لا نهاية •

تلك قصة الحقيقة فوق الخيال ، وهذه حكاية الذات قاهرة الظلال . وثمة رواية الرعية مع صاحب الجلال ، نحن الذين نمثل ومن خلف الستار يكون الملقن ، نحن الذين نسير بقوة من المسيّر ، نحن الذين نمشى ومن ورائنا بعصا القدرة نُساق ، تتحرك الخطى لا تدرى من أين والى أين ، وتقع الانظار على المرائى كيف ؟ ولم ؟ والام ؟ تظل تسأل ، وقد تجيب ، وقد تنتظر الجواب النجيب ، ورب صمت أبلغ من جواب ، ورب تأمل أحكم من نطق ، قد يثرثر اللسان ولا يقتنع الجنان ، وقد يغلق اللسان بابه ويفعم القلب بالاطمئنان ، كم شخصت الابصار ، وتفتحت الاذان ، واستغرق الانسان ، وتاه فى عظمة ما حوله من الاكوان ، وحيرته دقة الصنع والاتقان ، وبهره ابداع الجمال والاحسان ، فأفعم بالحقيقة والايقان ، ودنا اللفظ عن ذلك والبيان ، فهتف من أعماقه هذى حقيقة الايمان .

انهم محظوظون هؤلاء الذين تجاوزوا الاشباح الى الذات ، ونفذوا الى الواحد بعد طول معاناة مع الكثرة ، الحجب كثيرة ، وكثبان الرمال منتشرة ، والعواصف شديدة ، والاقدام على الارض مشدودة ، فكيف نصعد برؤوسنا الى عنان السماء ، وكيف نطل بعقولنا على ما لا نستطيع أن نصف ، نحن أقزام ومطلوب منا أن نكون عمالقة ، كيف يتجاوز الانسان حدوده ، ويتخطى قيوده ، كيف يسبح فوق الامواج ، وكيف يتسلق فوق الابراج كيف يقاوم الوهج ، أم كيف يجتاز اللجج ، قد يكون ذلك ، وقد أمضِى الى الغاية العليا ، لانى أحمل فى رأسى عقلا يدور حول العالم وينفذ الى ما وراءه ثم يعود الىّ وَمَا فارقنى ، انه يهدينى النجدين ، ويعّرِف الطريقين ، هو يعرف ، وما زلتُ الى اليوم لا أعرف كيف يعرف ، لست شاكا فى أنه يعرف ، بل حقيقة يعرف ، الا انى لا أدرى على وجه اليقين تلك الطريقة التى بها يعرف ، ولست أبالى بمعرفة كل كيفية طالما أننى حصلت على المراد من سعيى ، قد تكون الكيفية خفية ، وقد تكون مستعصية ، لن ترانى يا طالب النظر ، ولن ترى كيفية الاحياء يا ابراهيم ، ولا تسأل عما أفعل مع أنى لا أفعل عبثا .

وقد أمضي الى الغاية العليا لان العناية قادتني الى ذاتها فهدتني ، وكشفت لي عن سرها فدلتني ، وألهمتني من غيبها فعلمتني ، وبددت لي الحجب الكثيفة فعرفتني ، ومن بين هذه المحيطات المتلاطمة قد انتشلتني ، وبين ساحاتها الفسيحة القتني وقربتني ، قد انبسطت لي فانبسطت لها ، ورضيت عني فرضيت عنها ، وخصتني بحبها فآثرتها عن غيرها وجذبتني نحوها فأفنتني عما سواها •

على هذا النحو تكون المعرفة . مسكين أيها البدائي ، محجوب أيها القديم ، ضاعت منك أغلى الاماني ، وخسرت أحلى الملذات ، وذلك عندما فسدت لديك التصورات ، وضللت الطريق الصحيح الى الذات ، تصورته حولك هنا أو هناك ، فيك أو في أبيك ، في الطرى أو الصلب ، في الحجر أو الحيوان ، فرضي عقلك ظاهرا بما تصور ، وافتقد اليقين باطنا لفساد ما أظهر ، فأخذ ينتقل بين الاشياء ينشد اليقين ، يبحث عنه في كل الصور ، وذلك مستحيل ، لان المصوِّر غير المصوَّر ضرورة ، والفاعل غير المفعول بداهة ، والواحد غير الجمع من الاعداد رياضة ، وهي غيره باعتبار الجمع والكثرة ، وان كان الواحد داخلا في تكوين الاعداد كلها فعلا وقدرة •

تاه البدائي في الكون ، هاله ما يرى ، وراعه ما يبصر . تفنَّن كيف وجد ما يحيط به ، كان ساذجا غرا ، وطفلا يحبو . لا يملك فأسا ولا معولا ، ولا سلما ولا مصعدا . لكنه مع افتقاده لآلات السير حاول المسير ، وحاول الصعود والهبوط ، لم يخفق ، لم ييأس ، سار على بطنه ، وسار على قدميه ، جرى ومشى ، وفكر وأبدى ، وحلل وأفصح ، وأودع جهده صفحات لا تمحى ، ونقوشا تتحدى الزمن ، وقال اقرأوا عني ، هذا جهدي ، وذاك تصوري ، لست أقبع صامتا طالما لدي بصيص من عقل ، خذ عني واكمل ، واصل الرحلة ، لقد سرت خطوات ، حاول أن تسير مثلها ، وكل قدر جهده يسير ، لعلنا نقطع الطريق أو نقطع أكبر قدر ممكن منه . ولا تنسى ان عشت بعدي وأدركت نبي الزمان محمدا صلى الله

عليه وسلم فأبلغه عنى وعنك أصدق الصلاة ، وأخلص السلام ، وأعطر تحية ، وغذ السير على الطريق فاتبع ، وثبت الخطا على الصراط فاستقم وعليك بأخلاقه فأتس ، وبعلمه فاقتد ، وبسيرته فتعطر ، وبسنته فتعلم ، وبحكمته فتهذب ، وبأنوار ه فاستضىء ، وبالنجوم من حوله فاهتد ، وبكل من استضاء بضوئه فاسلك الدرب ، وتابع الاثر ، واعلم أن عذرنا أننــا استقدمنا واستأخرتم .

وبعــد ؟

المقــــدمة

كل منا ينجذب الى الماضى ، وتستهويه أحـــداثه . أيا كانت تلك الاحداث فى بساطتها أو تعقيـــدها ، حلوها أو مرها ، خصوصيتها أو عمومها ، ذاتية أو غير ذاتية ، عاش الانسان وقائعها أو لم يعش ، فكـم تشد الاسماع الى قصص وأخبار السابقين ممن لنا بهم صلة الجنس والدم واللغة ، وممن ليس لنا بهم الا صلة النسب البشرى عامة .

فالماضى حلو حديثه ، حلو سماعه ، نضحك على سذاجته حينا ، ونعجب بعمقه آخر ، وقد نتسلى بما يقدم لنا من طرائف صدرت عنـه بفطنة أو حمق فى لحظات الفراغ والصفاء النفسى والخلو من مشـاكل العصر وحضارته ، وليس حاضرنا كأمسنا من الناحية الشعورية ، ونادرا ما نجد واحدا يمقت ماضيه ويمتدح حاضره ، والكثرة الغالبة ترتاح الى الماضى وتحب أخباره مهما كانت رياحه عاصفة ، أو شديدة الحرارة . ومهما كان الحاضر متطورا متقدما عن الماضى فى الثقافة أو المال والثراء .

وهكذا نعشق الماضى ، ونحيا فى الحاضر ، ونُؤَمل فى المســتقبل ونخاف ما يجدّ فيه ، أو ما يحمل فى طياته من أقدار وأحداث . وهـذا الارتباط الشعورى بماضينا ، والانجذاب اليه مع حبه لا يخضع للتقويم العلمى أو العقلى فقد توصف العصور السحيقة بالسطحية ، والخلو من العمق اذا قيست بما نحن فيه ومع ذلك نظل على صلة بها ومشـــدودين اليها .

ويجب أن نعتبر أن كل كلمة قيلت فى الماضى . وكل فكرة طرحــت آنذاك هى بمثابة النجوم التى أضاءت لمن جاء بعدهم طريق السير ، ومهدت لهم مواصلة الخطوات ، فكل محاولة سابقة هى لبنة فى بناء اللاحقين ،

وكثيرا ما أخطأ الخلف من البشر فى حق السلف فنبذوا لغتهم الأسطورية ظنا منهم أنها لغة الخرافة ، وصيغة الخيال العارم ، على غرار ما فعل اليونانيون ابان تحريرهم لمسائل العلم والفلسفة منذ قام الطبيعيون والفيثاغوريون والإيليُّون ثم أصحاب الفلسفة النظرية بوضع أفكارهم فى صورة مُمَحَّصة بعيدة عن الاسلوب الاسطورى ، ومع ذلك تبين للدارسين فيما بعد خطأ هذا ، وأثبتوا أن الاساطير التى طرحت حملت كثيرا من الافكار التى كانت تستأهل النظر بحيث لو أخذت فى الاعتبار لساعدت على التقدم بصورة أكثر ولجاز أن تتقدم النهضة عن وقتها الذى نشأت فيه ، وهذا هو السر فى الاقبال على الاسطورة ودراستها ، والاهتمام بعقلية الاقدمين والبدائيين من الباحثين المعاصرين ، للتعرف على ما كان يدور بخلدهم مناسبا لظروفهم من ناحيـــة ، وعلى طبيعة التفكير وتطوره من ناحية أخرى ، وعلى مقدار ما أسهموا به من جهـد قدر الطاقة فى بناء الكيان الحضارى •

والحقبة التى سنكتب عنها هى واحدة من القطع الزمنية التى مرت بوقتها وأحداثها ، وقد تناولها الكثيرون من الناحية الادبية البحتة ، أو التاريخية ، وبذل الادباء جهدا فى الكشف عن أشعار الشعراء وشرحها ، كما لقى المؤرخون صعوبات كثيرة فى تدوين تاريخ العرب وتسلسل أحداثه ترتيبا وتوقيتا ، وقد تعرض البعض الى دراسة الاقوال الحكيمة التى وردت على ألسنة العرب ، ولكنهم تناولوها من وجهة نظر تقترب من نظر الادباء وتحليلاتهم الفنية أكثر مما تقتــرب من لغـــة التفلسف واتجاهاته ، وكثيرا ما جاءت الدراسات لألوان الحكمة بين ثنايا الحديث عن الشعر العربى وتاريخه ، أو دراسة الحياة العربية وعاداتها وتقاليدها ومثل هذه الصيغ الدراسية لا تلقى على المسائل ذات الطابع الفــكرى أو على أبيات الحكمة العناية الملائمة لها ، ولا تكشف عن مضامينهـــا العقلية الصرفة ، ولذا آثرت أن أتناول الاشعار التى برزت من خلالهـا أفكار الشعراء ونزعاتهم العقلية مَغلَّفة بالعاطفة ، أو مرتدية ثوب الخيال ، ولغةَ القلب ، وأن أعتنى بالجوانب التى تدخل فى اطار الموضوعات التى

تهتم بها الفلسفة ، أو التى تقترب كثيرا من التفلسف ، تلك الافكار التى كانت تشغل بال العربى ، ويدلى فيها برأيه واجتهاده العقلى ، ومن خلال تجاربه الشخصية .

ولا أحب أن يفهم القارىء بادىء ذى بدء أننا نقدم فلسفة عربية لما قبل الاسلام على نحو ما هو معروف فى النمط الفلسفى وانما نقـدم نظرات حكيمة ، جديرة بالوقوف عندها ، مبينين أن هذه الانظار تختلف عن نظرات البدائيين الآخرين من غير العرب ، فهم وان تشابهوا مـع غيرهم فى الطور الاجتماعى الا أنهم قدموا لنا نظرات تسمو على غيرهم سواء من الناحية الدينية ، أو الطبيعية والوجودية ، أو السياسـية والاجتماعية ، أو الاخلاقية ، أو الثقافية والادبية شعرا ونثرا .

وقد عرضت هذه النواحى المتعددة أمام العقل العربى فى بدائيته فحاول أن يجيب عنها بفطرته ، وطريقته الخاصة بعيـدا عن التأثر بفلسفات الامم المجاورة ، وبأسلوب يختلف عن أساليب التعليم المنظم . نعم ان روحهم فى الاجابة عن أمهات المسائل ذات الطابع الفلسفى أخذت شكلا عاما ، وسمات متشابهة ، على الرغم من تشعبهم الى قبائل ، وعدم انتظامهم فى دولة . وهذا يؤكد على أن العرب كانوا مجتمعا له صفات محددة ، ولغة واحدة ، ونظرة الى المسائل متحدة ، وان افتقروا الى رئيس دولة يجمعهم .

وحديث العربى عن الجوانب الالهية ، والخلقية ، والسياسـية ، والنفسية بمحض فطرته ، وبوحى من صفاء قريحته يدلنا على أن تلك المسائل تفرض نفسها على الانسان فى جميع مراحل حياته ، أيا كانت بيئته ، ودرجة تطوره ، وأنه يقوم بمعالجتها على نحو يتفق مع ظروفه الثقافية والاجتماعية ، وهى بذلك تصير لصيقة الصلة بالانسان ، وملازمة للتفكير ، وعليه أن يجابهها ، وأن يحل غامضها ، وكأن العقل الانسانى فى كل مرحلة يستشعر الحاجة الى اشباع ذاته فى حل هذه المشـكلات التى تبرز أمام الطبيعة الانسانية بطريقة أشبه بالتلقائية منهـا الى

التكوين التدريجى من خلال تضافر الدراسات المتوالية ، أى أن المسائل العامة ، والاصول الفكرية هى هى لا تختلف من وقت لوقت اختلافا كبيرا ، وان اختلفت أنظار الدارسين تبعا لادوارهم الاجتماعية ومراتبهم الثقافية ، فالاختلاف منصب على طرق المعالجة ، ووسائل البحث ومناهجه ، وأما الاصول فتبقى كما هى تنتظر ما يرد عليها من اجابات وحلول • وبعبارة أخرى نقول : ان المشاكل ذات الطابع الفلسفى فطرية ، بمعنى أن الفطرة تدفع الى اثارتها ، والحديث عنها . ثم يأتى دور الحلول المتعددة بعد ذلك ، ويمكن أن نتأكد من صحة ذلك بمراجعة تاريخ الفلسفة حيث يتبين لنا وحدة الموضوعات وتعدد الاجابات •

وان هذه الموضوعات عندما عرضت للعربى فى بداوته أجاب عنها بفطرته بعيدا عن التقليد أو التأثر ، أو الانخراط فى سلك التعليم المنظم بأساتذته ومدارسه ، وأنه بموازنة تلك الاجابات الفطرية بغيرها من الحلول الفلسفية المعروفة فيما بعد نجد أن الحل الفطرى لم يخل من جدية وعمق ، وأن هذا النوع من الحلول لم يظهر الا على أيدى العرب ، ومن خلال قرائحهم ، ويبدو أن العربى هو البدائى الوحيد الذى رد على المسائل الفلسفية بتلك الطريقة ، وما تمتاز به من عمق لا ينبغى اهماله ، أو اغفاله ونحن ندون الفكر البشرى عامة ، أو نتحدث عن أفكار البدائيين بصفة خاصة ، لا سيما وأن نظرةَ أىِّ جماعة لا تقاس بميزان غيرها ، بمعنى أننا لا نحكم على فكر جماعة بما تنتجه جماعة أخرى ، ولكن بما أبرزته تلك الجماعة ، وأخرجته من قريحتها ، وأيضا فان من الضرورى فى الاعتبار الفكرى هو وجود نظرة ما فى أهم المسائل المثارة التى تُعرف فى المجال الفلسفى ، وتتسم تلك النظرة بالاصالة ، كما أن المعتبر هو اتساع النظرة لتعم المشاكل الفلسفية فى النفس والوجود وما وراءه ، وكذلك فان الفكر الشرقى القديم قدم لنا نظرات عقلية امتلأت بالاساطير والخيال . وخلت من البراهين العقلية الصرفة ، وارتبطت بالجوانب الحسية والعملية ومع ذلك سجلناها واعتبرناها حكمة وفلسفة •

واذا كان العربى قد القى نظرة مقصودة على المسائل الفلسفية المتعددة . وأن هذه النظرة وان جاء بعضها فى سياق الموضوعات الاخرى. أو فى قوالب الشعر الذى يعتبر لغة العاطفة والقلب الا أنها خلت من الاساطير والخرافات التى اتسمت بها نظرات السابقين . لذلك كانت لغة الحكمة العربية وفكرها أقرب الى النتائج العقلية . وأكثر دقة وتحديدا وأفصح العربى عن مقصوده بلا سيولة خرافية ، وكان تصوره للكون ولكثير من الوقائع تصورا خاليا من الجو الاسطورى الذى وجه اليه النقد فى وقت من الاوقات ، لكل هذا كانت أنظار العرب قبل الاسلام وحلولهم جديرة بأن تكون محل عناية ، وموضع اهتمام الدارسين لنتعرف عليها من ناحية . ولنقف على طبيعة العقلية العربية وخصائص تفكيرها ومظاهر حكمتها من ناحية أخرى .

وعندما عنّت لى تلك الفكرة عمدت الى المصادر الرئيسية التى تصوّر عقلية العرب وما يشغل تفكيرهم ، وتسوق الينا آراءهم واتجاهاتهم فأخذت فى قراءة دواوين السابقين منهم بشروحها المتعددة ، واستثنيت من ذلك كل ما احتمل التأثر من شعراء النصارى واليهود . ومن المخضرمين المسلمين حتى لا تكون هناك أدنى شبهة حول الفكرة المثارة أو الحل المقترح ، وكذلك رجعت الى المراجع الرئيسية من كتب التراث . والى المراجع التاريخية التى تناولت العرب فى تلك الحقبة ، كما تعرفت على آراء المستشرقين والشرقيين الذين اهتموا بهذه الفترة ودراستها من وجوهها المتعددة : الادبية ، والتاريخية . والدينية . والاجتماعية .

ولشدة الحاجة الى التعرف على القبائل البدائية للموازنة بينها وبين العرب فقد رجعنا الى طبقات الامم والى الدراسات التى عنيت بعقلية البدائيين .

واستبعدت من تلك الدراسة المسائل المرتبطة بالتاريخ والانساب والعادات والتقاليد . ولم أعر الجوانب الفنية . والنقدية . واللغوية . والبحوث ذات الصلة الكبيرة بالادب اهتماما فى مجال بحثنا الا بمقدار

ارتباطه بالجو الفكرى . وفى نطاق محدود ، وراعيت فى الموازنة بـين ما لدى العرب وغيرهم من أفكار أن تتم على أساس المشابهة فى الطـور الاجتماعى بصرف النظر عن المعاصرة الزمنيـــة . وكون أحد الطرفين سابقا أو متأخرا ، وجعلت النصوص تنطق بمضمونها . أو حسبما يظهر ذلك من الشراح السابقين دون أن أقوم بعملية اسقاط فكرى على النص ، وكل ما فعلته بهذا الصدد هو أننى وضعت هذه المضامين أحيانا تحت المصطلحات الفلسفية الخاصة بالمسائل أو المذاهب . وحاولت تتبع أفكار العرب فى الالوهية ، والطبيعة والوجود والحياة ، والموت ، والنفس والمعرفة والعقل ، والاخلاق ، والسياسة ، والحضارة والتربية حتى تستوعب المسائل الجوهرية فى الفكر الفلسفى العام ، ولا يجوز أن نضن على البحوث العلمية بالجهد ، أو نَمُنّ عليها بطول المعاناة والوقت ، فهذا ديدن البحث التخصصى ، وطابع الدراسات الاستنتاجية، ولـذة النتيجة تفوق كثيرا ألم المقدمات ، وساعة تحقيق الغاية يُجفف عـرق السعى ، وتُنسى مكابدة السير مهما طال الطريق . واستعصت المراحل ، وتلبدت الخطا ، وفوق كل هذا فان توفيق الله لا يتخلى عن القاصدين ولا عن الراغبين فى الاستفادة بالحق مع حسن التوجيه ، وصدق النية ، وعمق الاخلاص •

والله نسأل أن يوفقنا دائما الى الخير ، وأن يعلمنا من لدنه ، وأن يكشف عن عين قلوبنا ما غاب وما نأى وما استتر ، وأن ينفعنا بمـــا يعلمنا ، وأن يرشدنا الى طريق العمل الذى يرضى به عنا ، وينجينـــا بفضله فى الاخرة انه نعم المولى ونعم النصير •

دلندا فى صبيحة يوم الخميس ٢١ من صـــفر ١٤٠٢هـ
١٧ من ديسمبر ١٩٨١م

دكتور

عبد الله يوسف الشاذلى

الباب الاول

الحكمــة

معنــاها ــ اتجاهاتها

الفصل الاول

مفهــــوم الحكمــــة

المعنى من سياق الوضع :

لابد من الاعتراف بأن ألفاظ اللغـــة سلالات وأنساب كأفراد الانسانية سواء بسواء . بعض هذه الالفاظ يسمو ويرتقى باعتبار دلالته وما وضع له أصلا ، وبعضها يدنو ويسفل لنفس الاعتبار ، واذا ارتبط اللفظ بوضع معنوى له أهميته وقيمته كان له منزلة فى النفوس ، ومكانة بين الكلمات المستخدمة فى العلوم ، وكذلك الانسان بالنسبة الى الاصل الذى انحدر منه ، والتصق به . ويقال ذلك فى كل عائلة لفظية وبشرية ، وليس غريبا علينا سر هذ االارتباط بين عائلات الكلمة وأفراد الانسانية اذا ما اعترفنا بأن واضع معظم الكلمات هو الانسان بناء على الـــرأى الراجح فى كون اللغة وضعية كما هو عنـــد المعتزلة خلافا للاشعرية القائلين بالتوقيف (١) ، فاذا كان الانسان هو واضع اللفظ لمعنى يريده فلا نستبعد أن ترد اللغة سلالات وفصائل تتفاوت باعتبار دلالاتها على المعانى ، وتكبر فى نظر الانسان عامة والعلماء خاصة أو تصغر لنفس هذا المعيار ، مع الاعتراف بأننا نتحكم فى هذا التفاوت ، وأن الارتباط بين اللفظ والمعنى ليس من الضرورى أن تكون له مناسبة طالما أننا نحن الذين وضعنا الالفاظ للمعانى ، وأنها فى حد ذاتها تتساوى فيما بينهـا اذا قطعنا النظر عن ارتباطها بالمعنى . وذلك فى مرحلة ما قبل توزيعها

---

(١) هناك خلاف حول وضع اللغة : هل هى وضعية قام بها الانســـان ام توقيفية علمها الله لادم ، بالاول قال المعتزلة وبالثانى قال الاشاعرة ، واغلب الظن ان الله علم آدم كثيرا مما يحتاج اليه ثم توسع الانسان فى وضع الالفاظ بمقدار ما يكتشف من معارف أو يلزمه من حاجات .

على المعانى ان صح هذا التعبير ، وبناء عليه فان المعانى التى سمت فى نظر الانسان قد تخير لها ألفاظا اكتسبت هذا الاجلال والتقـدير من صلتها بمعناها •

وأعظم هذه السلالات اللفظية تلك التى تنتمى الى المعانى الجليلة المقدسة كلفظة « الله » الدالة على الالوهية الواحدة ، وكذا سائر الالفاظ الخاصة بالذات فى صفاتها وأسمائها وأفعالها ، وما أنزله الله عن طريق الوحى دون أن يطرأ على ذهن الانسان . ثم يلى ذلك مباشرة الكلمات الدالة على الكمال الانسانى فى علمه وخلقه وأهدافه العليا فى الحياة ، وتتوالى بعد ذلك مراتب الكلمات نحو الهبوط حسب معانيها •

والكلمة التى معنا من النوع الجيد لاتصالها بمعنى من معـــانى الذات ، ولكونها تطلق للدلالة على المعارف الراقية التى يحصل عليهـا أفضل النوع البشرى ، وتتضح هذه الحقيقة عندما نفتش فى كتب المعاجم عن المعانى التى وضعت لها الكلمة ، اذ نجد أن مادتها تشمل قيـادات الجنس البشرى من الناحية السياسية ، والرؤوس المفكرة من الناحيـة العلمية ، تلك المادة التى ترجع الى كلمة « حَكَم » وتتصرف الى يَحْكُم حُكْماً ، وحَكَما ، وحَاكِما ، وحكيما ، وحكمة ، واستحكم استحكاما ، واحتكم احتكاما ، وحَاكَمَهُ مُحاكمة ، وتَحَكَّم تَحَكُّما •

١ ـــ أما اتصال مادة الكلمة بالذات الالهية فى مختلف اشتقاقاتها فانها توقفنا على أن الحكم مرتبط بالله ذاتا وعلما فلا حكم الا منه وله واليه ، وهو الذى يحكم بمعنى يقضى ويفصل ويفعل ، وهو خير الحاكمين وأحكم الحاكمين ، ولا حكم أحسن من حكمه ، وكل خلاف يُرد اليـه والى وحيه ، وعلى الجميع أن يخضعوا لهذا الحكم فى الدنيا والاخرة (٢)

---

(٢) « ٥٠ المائدة ، ٥٧ ، ٦٢ الانعام ، ٨٧ الاعراف ، ١٠٩ يونس ، ٤٥ هود ، ٤٠ ، ٦٧ ، ٨٠ يونس ، ٤١ الرعد ، ١٢٤ النحل ، ٢٦ الكهف ، ٥٦ ، ٦٩ الحج ، ٧٨ النمل ، ٧٠ ، ٨٨ القصص ، ٣ الزمر ، ١٢ غافر ، ١٠ الشورى ، ١٠ الممتحنة ، ٥٤ الانسان ، ٤٨ القلم ، ٨ التين » .

واذا انفرد سبحانه بالحكم والفصل قضاء وتدبيرا فقد أحكم الايات التى أنزلها وأتقنها لتكون دستورا لكل حكم يرتضيه لعباده (٣) ، وأمر الحكام أن يطبقوا ذلك بالعدل والقسط (٤) ، وفى هذا الصدد رفض المولى عز وجل كل حكم سوى حكمه ، كما رفض الشركة فيه ، واعتبر كل ما سواه كفرا أو فسقا أو ظلما ، أو سوءا وجاهلية (٥) واستنكر حكم الذين لا يرجعون اليه .

وأما كلمة حُكم بمعنى العلم فقد وردت فى القرآن الكريم فى احدى عشرة آية (١١ آية) مثل قوله تعالى « ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله » ٧٩ آل عمران « أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة » ٨٩ الانعام (٦)، وتقع كلمة الحُكم فى هذه المواضع مرادفة لكلمة حكمة من حيث الدلالة على نوال العلم منحة من الله ، واعتبار الحق مصدرا لهذا النوع من المعرفة .

ويذكر القرآن الكريم لفظة حكمة فى (١٩ آية) جلها يقع رديفا للفظة كتاب ويخاطب الله به الانبياء أو أقوامهم ، مثل « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم » ١٢٩ البقرة (٧) ويلاحظ أن كلمة حكم بمعنى العلم ذكرت غالبا مع غير

---

(٣) « ٢١١ البقرة ، ٧ ، ٢٣ آل عمران ، ٦٥ ، ١٠٥ النساء ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ المائدة ، ٨٩ ، ١١٤ الانعام ، ١ هود ، ٢٢ يوسف ، ٥٢ الحج ، ١٢ مريم ، ٤٨ النور ، ١٦ الجاثية ، ٢٠ محمد » .

(٤) « ٥٨ النساء ، ٤٢ المائدة ، ٢٢ ، ٦٢ ص » .

(٥) « ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ المائدة ، ١٣٦ الانعام ، ٣٥ يونس ، ٥٩ النحل ، ٤ العنكبوت ، ١٥٤ الصافات ، ٢١ الجاثية ، ٣٦ القلم » .

(٦) « وكذا فى ٢٢ يوسف ، ٣٧ الرعد ، ١٢ مريم ، ٧٤ ، ٧٩ الانبياء ، ٢١ ، ٨٣ الشعراء ، ١٤ القصص ، ١٦ الجاثية » .

(٧) وكذا فى « ١٥١ ، ٢٣١ ، ٢٥١ ، ٢٦٩ البقرة ، ٤٨ ، ٨١ ، ١٦٤ آل عمران ، ٥٤ ، ١١٣ النساء ، ١١٠ المائدة ، ١٢٥ النحل ، ٣٩ الاسراء ، ١٢ لقمان ، ٣٤ الاحزاب ، ٢٠ ص ، ٦٣ الزخرف ، ٥ القمر ، ٢ الجمعة » .

نبينا صلى الله عليه وسلم ، وذلك اما على وجه العموم لسائر الانبياء أو الاقوام تذكيرا بنعمه عليهم فى الهداية الى الكتاب والحكمة وارسال الرسول ، واما على وجه الخصوص لابراهيم أو يوسف ، أو موسى ، أو لوط ، أو سليمان ، أو يحيى ، وتأتى مع القرآن مرة واحدة .

وذلك بعكس كلمة حكمة فانها غالبا ما ترد مع القــرآن باستثناء ذكرها مرة مع آل ابراهيم ، وأخرى مع داود ، وثالثة مع عيسى ، ورابعة مع لقمان ، وبقية المواضع سيقت فى جانب القرآن وفى سياق الحديث عن رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم ، واذا كان بناء اللفظين متفاوتا فى درجة الدلالة ، وان كلمة حكمة أبلغ فى مقام العلم وأخص فى بابها فانه بذلك يتضح سر مرادفتها للقرآن ، وتكرارها كثيرا مع النبى صلى الله عليه وسلم لبيان خصوصية فضل العلم له ، والتأكيد على الافضلية فى منحة الحكمة المرادة من قوله جل شأنه « وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما » ١١٣ النساء ، « واذكرن ما يتلى فى بيوتكن من آيات الله والحكمة » ٣٤ الاحزاب .

ويكثر القرآن الكريم من ذكر لفظة الحكيم ، أو الله العــــزيز الحكيم ، أو العليم الحكيم ، أو الحكيم الخبير ، أو العلى الحكيم ، أو الواسع الحكيم ، أو التواب الحكيم مع احتمال التقديم والتأخير حسب مقتضيات السياق ، ومع أنها تذكر مع الله ، ويتسمى باسم الحكيم الا أن الرأى الغالب أنه يجوز أن يتسمى بها العلماء الذين بلغوا شأوا فى العلم كبيرا فيقال حكيم وحكماء ، كما يقال رجل ذو حكمة لشهرته فى العلم ، وسداده فى الرأى ، واتقانه لفن من الفنون .

وباختصار بعد هذا فان القرآن الكريم قد تعرض لتعريفات الكلمة بمعانيها التى وضعت لها فى اللغة العربية والتى تراها عقب ذلك مباشرة ، وقد رأيت من خلال العرض السابق والموجز أن الكلمة ارتبطت بالله ذاتا فى التسمية ، وصفات فى الدلالة على العلم والقضاء ، وبمنحه علـــم الحكمة لمن يشاء ، ويأمر العباد أن يلزموا علمه وحكمته ، وحُكْمه .

وكذلك فقد ارتبطت مادة الكلمة « حكمة » واشتقاقاتها بالرؤوس المدبرة لسياسات البشر . والمفكرة التى تنتج من صفاء قرائحهـا،وَبَعـد مواصلة تعلمها وطول تجاربها علما يفيـــد البشرية ، ويبلغ به صاحبه مصاف الحكماء .

٢ ــ أما وضعها للدلالة على الرؤوس المدبرة للسياسات فمن ذلك : حكَم حُكما وحُكومة قضى يقال حكم له وعليـــه وحكم بينهم اذا قضى وفصل وقد اجتمع الثلاثة فى بيت الحريرى :

فهـذه قصتى وقصتُه
فاحـكم علينا وبيننا ولنا

وحكم بهذا المعنى فعيل بمعنى فاعل مثل قدير بمعنى قادر ، وعليم بمعنى عالم ، وقول النبى صلى الله عليه وسلم « وهو الذكر الحكيم » أى الحاكم لكم وعليكم ، والنابغة الذبيانى يشترط العدل فى القضـاء فيقول :

واحكم كحكم فتـاة الحى اذ نظَرَتْ
الى حمـــام سِراعٍ وارد الثَّمَـــدِ

فخرصته وحذرته فخرج الحمام كما قالت عددا ، فجعلها النابغـة معيارا للقضاء فى الدقة والعدل ، أو كما قال الرواة فى معنى البيت : كن حكيما كفتاة الحى اذ نظرت الى الحمام فحذرته فأصابت .

ويقال كذلك حكم حكما وحكومة أى رده عن الظلم ، وحكم فلانا منعه عن الفساد ، وعما يريد . ومنه حكمه وأحكمه أى أرجعـه فرجع . واحكم فلانا منعه عن الفساد . ومنه قول لبيد بن ربيعة :

أحْـكمَ الجنثىّ من عوراتهـا
كل حِرْباءٍ اذا أكْـره صَـل (٨)

---

(٨) الجنثى : السيف . والمعنى رد السيف عن عورات الدرع وهى فرجها كل حرباء .

وفى نفس معارضة المعنى اللغوى يقول جرير :

أبنى حنيفة أحكموا سفهاءكم
انى أخاف عليكم أن أغضبا

أى ردوهم وكفوهم وامنعوهم من التعرض لى . ومثله استحكم الرجل اذا تناهى عما يضره فى دينه ودنياه . والحاكم هو القاضى . وهو مُنَفِّذ الحكم ، وجمعه حُكام وحاكمون ، ونظيره حَكَمٌ بالتحريك منفذ الحكم أو مُسِنٌّ ، والى ذلك يشير المثل « فى بيته يُؤتى الحكم » بالتحريك الحاكم .

ويقال حَكَّمَهُ : وَلّاه فى الامر ، أو منعه مما أراد ، وحاكمه الى الحاكم : دعاه اليه ، وتحاكموا الى الحاكم : تخاصموا اليه ، واحتكم فى الامر : قَبِل التحكيم المسند اليه ، وحَكَّمه فى الامر : أمره أن يحكم . ومنه حَكَّمُوا فلانا اذا جعلوه حكما ، وحَكَمُوه منعوه مما أراد ، وتَحَكَّم فى الامر جاز فيه حكمه .

واذا بنى الحكم ، أو المحاكمة ، أو الحكومة على أساس من العلم والفقه كانت الدلالات الوضعية على النحو سالف الذكر . واذا فقد الحُكْم مصدره من العلم والحكمة كان تَحَكُّما مبنيا على الرأى والهوى بلا وجه للحكم ، ودقة فى تعليله ، ومن ثم فمعانى العلم والحكمة والفقه داخلة فى اعتبار الوضع اللغوى لاشتقاقات الكلمة واطلاقها على الرؤوس المدبرة للسياسات كما اعتبر العدل كذلك .

٣ ــ وعن صلة اشتقاقات الكلمة « حكمة » بالرؤوس العالمة فيقال : حكم الرجل يحكم حكما اذا بلغ النهاية فى معناه مدحا لازما ومنه قول المرقش :

يأتى الشبابُ الأَقْوَرِينَ ولا
تَغْبِطْ أخاك أن يقال حَكَمْ

أى وصل الى منتهى الحد المستطاع . وبلوغ ذلك انما يكون باكتساب صفة العلم والتحرى فى الدقة والفهم .

ويقال حكم الرجل يَحْكُم حُكْما اذا علم وفقه . فالحُكم يراد به العلم والفقه والعدل ، ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم « ان من الشعر لحُكْماً » على رواية . وقوله « الخلافة من قريش والحُكم فى الانصار » وانما خصهم بالحكم لان أكثر فقهاء الصحابة فيهم : مثل معاذ . وأبى بن كعب . وزيد بن ثابت . وجعل الشعر حكما لما فيه من الكلام النافع الذى يمنع صاحبه من الجهل والسفه ، ولما فيه من المواعظ والامثال الحكيمة التى ينتفع بها الناس •

وتبعا لهذه الدلالة العلمية فان كلمة « حكيم » لا تطلق الا على من له « حكمة » وعلم حتى يقال حَكُم أى صار حكيما قال النمـــر بن تولب :

وأبْغِض بَغيضَـك بُغْضَـا رُوَيْـدًا
اذا أنْـت حَاوَلْـت أن تَحْكُمَـا

بمعنى اذا أردت أن تكون حكيما ، فصاحب الحكمة والحكيم هو العالم بأفضل الاشياء وأدقها فهو حكيم بمعنى حاكم ، كعليم بمعنى عالم ، من باب فعيل بمعنى فاعل •

أو يقال كذلك حكيم بمعنى مُحْكَم على وزن فعيل بمعنى مَفْعَـل لمن يقول القول المُحْكَم الذى لا اختلاف ولا تناقض ولا اضطراب فيه ، على ذلك يمكن أن يفسر قوله صلى الله عليه وسلم « وهو الذكر الحكيم » بالمُحْكَم الذى لم يكن متشابها ولا مختلفا لانه أحكم بيانه بنفسه ولـم يفتقر الى غيره . وقد سمى الاعشى القصيدة المُحْكَمة حكيمة فقال :

وغريبـةٍ تأتى الملوكَ حكيمـةٍ
قـد قلتها ليقـالَ منْ ذا قالهـا

أو حكيم بمعنى مُحَكَم لمن يتقن الاشياء ، ويعرف دقائق الصناعات والمسنّ المجرب ومنه قول طرفة :

ليت المُحَكَّم والموعوظ صوتكما
تحت التراب اذا ما الباطل انكشـفا

والمحكم الشيخ المجرب المنسوب الى الحكمة الذى أتقن الاشياء لطول عهده بها ، ولكثرة تجاربه الذاتية ، وشبيه به . احكمت الشيء فاستحكم صار محكما ، واحتكم الامر واستحكم وثق وقوى وثبت .

وعلى ذلك فالحكمة هى بحسب الوضع اللغوى تعنى العلم . والعدل ، والحلم ، والاتقان ، والنبوة ، وما يمنع من السفه والجهل . والحكيم هو:العالم صاحب المعرفة والدراية والخبرة والاتقان(٩) ويعتبر قول سلمة بن الحرشب لسبيع التغلبى فى شأن رهن قتلى عبس وذبيان ، وقد وضعت على يديه جامعا للمعانى اللغوية التى وضعت لها الكلمة . ولكثير من الاشتقاقات فى نفس الوقت قال :

نبئت ان حكّموك بينهم
فلا تقولنّ بئس ما حكما

اذا كنت ذا عرفة بينهم
تعرف ذا حقهم ومن ظلما

وتنزل الامرَ فى منازله
حكما وعلما وتحضر الفهما

فاحكم فأنت الحكيم بينهم
لن يعدموا الحق باردا صتما

واصدع أديم السواء بينهم
على رضا من رضى ومن رغما (١٠)

---

(٩) انظر :

(١) ابن منظور لسان العرب . المجلد ١٥ : ٣٠ ــ ٣٤ .
(٢) سعيد الخورى : اقرب الموارد ج ١ : ٢١٨ ــ ٢١٩ .
(٣) الرازى : مختار الصحاح ٣٣٥ ، مفردات اللغة ١٢٥ ــ ١٢٧
(٤) محمد فريد وجدى : دائرة معارف القرن العشرين المجلد الثالث ٤٧٣ .

(١٠) ابن قتيبة : عيون الاخبار ج ١ ٦٧ .

فقد ذكر شاعرهم الالفاظ : الحكم . وحَكم . وحكيم . وحَكَموك .
وجاءت تحمل ضرورة المعرفة والعلم للحاكم . وأهمية التمييز بين المحق والظالم . والدعوة الى النصفة . واقامة الحق بصرف النظر عن الحالة الشعورية فى الرضا والسخط بالنسبة للطرفين المتحاكمين . ومن توافرت فيه هذه الشروط وقام بهذه الضرورات فهو الحكيم علمـــا ودراية بالامور . والحاكم عدلا وحقا فى المسائل .

معنى الحكمة من خلال التعريفات :

لما للكلمة من قيمة فى ذاتها كهيئة نفسية . وملكة يوصف بهـــا الانسان . ولما لها من آثار هامة فى المجال الفكرى . والحضـــارى . والسياسى . لذا لا نكتفى فى اظهار معانى الحــكمة بالوضـــع اللغوى . وانما نرد رحاب التعريفات لاختصارها . ولفائدتها . ولنرى الى أى مدى سلك الجاهليون هذا الطريق المختصر ؟ والى من يقتربون فى تعريفاتهم ؟ وفى أى مرتبة يكون حكيمهم بين الحكماء ؟ وهل تناول العـــرب أهم موضوعات الحكمة أم لا ؟ وما هو الســـبيل الذى سلكوه فى عـــلاج المسائل ؟ .

ونظرا لتنوع العلوم . ولان الحكمة تذكر مرادفة لكلمة فلسفة فقد أفاض الحكماء المتفلسفون فى تعريفها كما تعرض لها بالتعريف والشرح المفسرون لورودها فى القرآن . ومن ثم فاننا سنمر على تعريفات هؤلاء وهؤلاء قبل أن نأتى الى تعريفات اللغويين وأحاديث العرب الجاهليين المتعلقة بمعانيها فى أذهانهم ثم نوازن موازنة كلية لنقف من خلالها على مقدار عمق النظرة التعريفية للكلمة . أو سطحيتها . ومقدار الملاءمة بين المعانى الواردة للحكمة ومتطلبات العربى فى حياته آنذاك .

التعريفات الاصطلاحية :

نعنى بهذا العنوان تلك التعريفات التى وضعت للحكمة على لسان الفلاسفة . وعرفت بها فى المحيط الفلسفى ورددها المؤلفون أو المؤرخون لتاريخ الفلسفة . وأقدم التعريفات المشهورة أو التقليدية هو ما ذكره

أرسطو اذ عرفها بأنها « البحث فى الوجود بما هو موجود بالاطلاق »[11] ويقول ابن سينا فى عيون الحكمة انهـــا « استكمال النفس الانسانية بتصور الامور، والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطـاقة البشرية » [12] ويمزج الجرجانى بين التعريفين فيقول « الحكمة علـم يبحث فى الاشياء على ما هى عليه فى الوجود وبقدر الطاقة البشرية »[13] وينقل حاجى خليفة هذا التعريف بنصه ثم يضيف بعد ذلك تعريفات أخرى فيقول أنها « اسم لاستكمال النفس الانسانية فى قوتها النظرية أى خروجها من القوة الى الفعل فى الادراكات التصورية والتصديقيـة بحسب الطاقة البشرية » .

أو هى « اسم لاستكمال القوة النظرية بالادراكات التصـورية والتصديقية ، واستكمال القوة العملية باكتساب الملكة التامة على الافعال الفاضلة المتوسطة بين طرفى الافراط والتفريط » [14] ويقتبس الزبيدى صاحب تاج العروس تعريفا مقتضبا من هذه التعريفات فيرى أنهـــا « العلم بجميع الاشياء على ما هى عليه والعمل بمقتضاها » أو « هيئة القوة العقلية العلمية » [15] .

وواضح من هذه التعريفات التى اشتهرت بها الفلسفة التقليدية أنها تركز على دراسة الوجود من حيث هو موجود ، وتجعل غايتهـــا الكشف عن الحقائق المجردة والكلية ، أو تركز على النفس الانسانية وكمالها عن طريق كمال القوة النظرية بتحصيل المعارف التصـورية والتصديقية ، بحيث يكون الانسان فى تساميه النظرى هو محط أنظـار الفلاسفة كابن سينا ، وما دراسة الوجود فى ذاته الا وسيلة لغـــاية

---

(١١) د . توفيق الطويل : اسس الفلسفة : ٣٩ .
(١٢) ابن سيناء : عيون المسائل ١٦ .
(١٣) الجرجانى : التعريفات ٩٦ .
(١٤) حاجى خليفة : كشف الظنون جـ ١ ٦٧٦ - ٦٧٧ .
(١٥) محمد مرتضى الزبيدى : تاج العروس جـ ٨ ٢٥٢ - ٢٥٣ .

استكمال تلك النفس . واذا كان أرسطو بتعريفه السابق يعتبر فيلسوف وجود فإن ابن سينا بمفهومه للحكمة يعتبر فيلسوف اشراق نفسى كما هو معروف عنه .

وبجانب اهتمام الفلسفة بالوجود المطلق والوجود من حيث هو . والنفس الانسانية وكمالها النظرى فانها تهتم بالنفس من حيث كمالها العملى واكتسابها لملكة الفضائل العملية . وهذه المفاهيم الثلاثة هى التى تسترعى انتباه الفلسفة فى صورتها القديمة . وتتقلب بين الاهتمـــــام بالوجود . أ والاخلاق . أو بالنفس وكمالها العلمى . وان كانت الفلسفة أو الحكمة لم تقف عند هذا المفهوم بل كان لكل مذهب فلسفى تصـــور خاص لتعريف الفلسفة وغايتها فهى عند الطبيعيين القدامى والمحدثين . وعند الماديين من وجوديين ووضعيين شيوعيين وبراجماتيين تختلف عنها عند المثاليين السابقين واللاحقين . بحيث يمكن القول بأن الحكمة لـــم تعرف مفهوما واحدا محددا . ولم تقف عند صيغة معينة يستهد فهـــــا جميع الفلاسفة . وكان الطابع العام لها هو التحرك المستمر صـــــوب الحاجات الضرورية والبشرية . وطبقا للظروف المحيطة بالمتفلسفين .

وليس موضوع الفلسفة بأيسر تحديدا من مفهومها بل تنـــــوع الموضوع كذلك وتعدد تبعا للمفهوم والغاية من وراء التفلسف . فاذا كانت الحقائق المجردة . والميتافيزيقا هى الموضوع الاسمى عنـــــد الالهيين والمثاليين فان الحقائق الموضوعية . والظواهر المحيطة بنـــا . والتى يخدم كل منها الانسانَ هى المقصود الاسمى لدى الفلســـــفات الوضعية والمادية لا سيما المعاصرة . وقـــد يكون الانسان فى ادراكه . وقدرته على تحصيل العلوم والمعارف هو الموضوع الهام عند المحدثين .

وعلى الرغم من هذا التنوع فى الموضوعات التابع للاختـــلاف فى المفهوم والغاية فان المعروف أن الفلسفة على وجه عام لها اهتمام بمـــا وراء الطبيعة من حكمة الهية . وتعنى بالوجود دراسة وفهما لذاته أو لظواهره . وبالانسان فى أخلاقه النظرية والعملية . وتدبير شئونه فى

الاسرة والمجتمع والسياسة ، وببيان قدرته على المعرفة ووسيلتهــا وحدودها ، وتلك هى الموضوعات الرئيسية التى يتناولها الفلاسفة كل حسب اهتمامه وتصوره ومنهجه (١٦) .

الحكمة فى نظر المفسرين :

لما ذكرت الحكمة فى القرآن الكريم كان لابد أن يضع المفسرون لها دلالة ، وقد اختلفوا حول هذه الدلالة كما اختلف الفلاسفة ، وان كان اختلاف كل قد دار فى محيط العلم الذى يغلب عليه ، يقول السدى : هى النبوة ، وابن عباس يرى أنها المعرفة بالقرآن : فقهه ونسخه ومُحْكَمِه ومتشابِهه وغريبه ومقدمِه ومؤخرِه ، وقال قتادة ومجاهد : الحكمة هى الفقه فى القرآن ، ولمجاهد رأى آخر يقول : هى الاصــابة فى القول والفعل ، ويفسرها ابن زيد بأنها : العقــل فى الدين ، ومالك بن أنس بالمعرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له ، أو التفكر فى أمر الله واتباعه أو طاعة الله والفقه فى الدين والعمل به ، والربيع بن أنس بأنها الخشية ، وقال ابراهيم النخعى : الحكمة الفهم فى القرآن ، وقال زيد بن أسلم والحسن : الحكمة الورع قال القرطبى معلقا على هذا التفسير :

« وهذه الأقوال كلها ما عدا قول السدى والربيع والحسن قريب بعضها من بعض لان الحكمة مصدر من الاحكام وهو الاتقان فى قول أو فعل . فكل ما ذكر فهو نوع من الحكمة التى هى الجنس ، فكتاب الله حكمة ، وسنة نبيه حكمة ، وكل ما ذكر من التفصيل فهو حكمة » (١٧) ويسوق ابن كثير والعلامة أبو السعود ما جاء فى تفسير القرطبى ، ويزيد أبــو السعود قوله : انها معرفة حقائق الاشياء ، أو ما يكمل النفــوس من أحكام الشريعة والمعارف الحقة ، وأما القشيرى فيقول :

---

(١٦) التهاونى : كشاف اصطلاحات العلوم ج ٢ ١٣٢ ، حاجى خليفة : كشف الظنون ج ١ ٦٧٦ ، وابن خلدون فى المقدمة : ٤٢٠ .

(١٧) القرطبى : الجامع لاحكام القرآن ٥١٦ . ١١٣٨ . وتفســير ابن كثير ج ١ ١٨٤ . ٣٢٢ ، وتفسير ابى السعود ج ١ ١٩٣ ، ٣٠٤ .

يحكم عليكم خاطر الحق لا داعى النفس ، وتحكم عليكم قواهر الحق لا زواجر الشيطان .

ويقال : الحكمة صواب الامور .

ويقال : هى ألا تحكم عليك رعونات البشرية .

ويقال : الحكمة شهود الحق والسفه شهود الغير .

ويقال : الحكمة موافقة أمر الله والسفه مخالفة أمره (١٨) .

وهكذا تتنوع المفهوم فى الحكمة حسب الاتجاه المذهبى : الفلسفى، أو الذوقى والروحى والدينى ، فكلما كان المفسر مرتبطا بالمأثور وحده كان شرحه للكلمة خاضعا للقرآن أو السنة أو الفقه فيهما والعمل بهما ، واذا تَجَوَّز المفسر وتأثر بعلوم الحكمة ساق طرفا منها بين ثنايا شرحه على غرار ما وجدنا عند أبى السعود ، وكما يوجد عند الفخر الرازى ، واذا غلب الطابع الصوفى على المفسر كان التأويل لكلمة حكمة مستهويا لهذا المفسر مثلما اتضح لنا من عبارات القشـــيرى الذى نحا منحى الصوفية فى جعل الحكمة مرتبطة بضبط النفس وتهذيبها وتصفيتها من الافات ، أو مما تجده من الهام الله وعطائه .

تعريفات الحكمة عند اللغويين :

لا شك فى أن الذى يصور معنى الكلمة تصويرا يتفق مع وجهـــة النظر العربية قبل الاسلام هو ما نجده فى كتب اللغـــة التى تبحث فى الكلمات من حيث وضعها اللغوى كما نطق بها العرب لا سيما فى تلـــك الحقبة التى نعنى بدراستها،ونمر على ابن منظور فى كتابه لسان العرب اذ يقول فى تعريفها : « هى عبارة عن معرفة أفضل الاشياء بأفضـــــل العلوم » (١٩) ويردد هذا مجد الدين أبو السعادات الجزرى فى كتابه : «النهاية فى غريب الحديث»عندما تعرض لقول الرسول صلى الله عليـــه

---

(١٨) القشيرى : لطائف الاشارات جـ ١ : ٢٢٠ .

(١٩) ابن منظور : لسان العرب جـ ١ : ٣٠ .

وسلم « ان من الشعر لحكما وان من البيان لسحرا » ولغيره من الاحاديث التى وردت فى الباب [٢٠] .

ويعرفها الزبيدى وصاحب المفردات بأنها « اصابة الحق بالعلم والعمل » [٢١] أو هى « كل كلام موافق الحق » كما جاء أيضا عند أبى الفتح الطرزى ولكنه أضاف بعد ذلك قوله : ان « الحكمة كل ما يمنع من الجهل » [٢٢] وردد الخورى تعريف أبى الفتح الاول ثم زاد عليه تعريفا آخر قائلا : هى « وضع الشىء فى موضعه وصواب الامر وسداده » [٢٣] ويذكرها التهاونى فى كتابه كشاف اصطلاحات الفنون فيقول : « الحكمة بالكسر فى الاصل هى اتقان الفعل والقول واحكامهما » [٢٤] ، على حين يرى الازدى البصرى فى جمهرة اللغة أن « كل كلمة وعظتك أو زجرتك أو دعتك الى مكرمة ، أو نهتك عن قبيح فهى حكمة وحكم » [٢٥] .

ويجب أن نعى أن هذه التعريفات صورت ما ذكره الجاهليون عن الحكمة من معان تناثرت خلال أشعارهم ونثرهم لانه من المعروف أن العرب لم يدركوا التعريفات الاصطلاحية المحددة ، ولم يلقوا كبير بال اليها ، ولان هذا النوع من التحديد لا يأتى الا فى طور علمى متقدم عما كان عليه العرب ، والاقوال الشارحة يمكن أن تقوم مقام التعريفات وتؤدى غرضها ، بالاضافة الى أنها تلقى ضوءا أكثر فى المجال المنوط بصورة تفوق التعريفات ، تلك التى تقتصر غالبا فى تعريف الشىء على

---

(٢٠) المبارك بن محمد الجزرى : النهاية فى غريب الحديث ج ١ : ٤١٦ .

(٢١) محمد مرتضى الزبيدى : تاج العروس ج ٨ : ٢٥٢ - ٢٥٣ - والمفردات ١٢٦ .

(٢٢) ناصر بن عبد السيد الطارزى : المعرب فى ترتيب المعرب : ١٢٥ .

(٢٣) سعيد الخورى : اقرب الموارد فى فصح العربية والشوارد ج ١ : ٢١٩ .

(٢٤) جزء ٢ : ص ١٣٢ .

(٢٥) جزء ٢ ص ١٨٦ .

جانب معين ، وتهمل بقية الجوانب؛اما لاندراجها تحته ، أو اعتمادا على ذكرها فى عرض المسائل فيما بعد ، والجانب المحدد مهما كان كليا يسمح باندراج الاجزاء ، واحتواء المعانى فى مضمونه الا أنه يظل قاصرا عن استيعاب الموضوع المعرف .

نظرة العرب الى الحكمة ومراحلها :

لم يقدم العرب تعريفات محددة وانما قدموا أقوالا شارحة ومعانى تؤلف فى مجموعها صورة عن مفهوم الحكمة ، كما ترسم خطا واضحا عن تكوينها فى نفس الفرد واليك صورة هذا المفهوم ومراحله : —

أولا — الاهتمام بالتفكير الجيد :

لا تتولد الحكمة الا بعد تمحيص الفكرة والاهتمام بها . فالفكر هو المدخل الصحيح لاستخراج الحكمة ، ولا نجد قولا حكيما يخرج بلا تفكير وروية ، ومن ثم اهتم العرب بالفكرة فقالوا فى أمثالهم : « كل صمت لا فكرة فيه فهو سهو » (٢٦) والفكرة الصحيحة مرادفة لكلمة حكمة ، ومحببة الى نفس الاعشى لا يستبدلها بالجهل مهما كانت الظروف يقول :

وما خِلْتُ أن أبتاع جهلا بحِكْمَةٍ
وما خِلْتُ مِهْرَاسًا بِلَادِى وَمَارِدَا (٢٧)

وصح لكل بيت يحوى فكرة وحكمة أن يقول عنه المثقب العبدى :

ضَرَبَتْ لمَّا اسْتَقَلَّتْ مَثَلاً
قالَهُ القَوَّالُ عَن غَيْرِ وَهَمْ

---

(٢٦) الميدانى : مجمع الامثال : ٢ : ٤٢ .

(٢٧) ديوان الاعشى ٤٣ ، ومهراس ومارد موضعان باليمامة .

مثــــلا يضـــــربه حُكّامُنَـــا

قولهــم فى بيته يؤتى الحِـــكَمْ (٢٨)

وهو لن يؤتاها الا بالتعقل والتفكر ، ولكم كانت الاحكام عــلى الاشخاص والقبائل تصدر بناء على مقدار عقلهم وقوته ، فقــد أراد الحارث بن عمرو ملك كندة الزواج من ابنة عوف بن محلم الشيبانى فدعا امرأة من كندة ذات عقل ولسان وأدب وأمرها أن تذهب حتى تعلم له ابنة عوف ، فلما توجهت اليها وتحدثت معها وصفتها فكان من جملة وصفها لفمها أنها « تتقلب فيه لسانا ذا فصاحة وبيان ، بعقل وافر ، وجواب حاضر » (٢٩) فتزوجها لكمال عقلها وحسن تفكيرها ، وسيرد لهذا الجزء مزيد ايضاح عند الحديث على العقل فى فصل المعرفة .

ثانيا ــ أحترام الرأى السديد :

واذا اتصف الانسان بالعقل ، وأعمل تفكيره أنتج لنا رأيا صائبا أو حازما أو رشيدا يقول بلعاء بن قيس :

وأبغى صـــــوابَ الرأيِ أَعْلَــمُ أنَّهُ
اذا طاش ظنُّ المرءِ طاشتْ مَقَادِرُهُ (٣٠)

وقال العبيد بن العرندس الكلابى يصف قوما نزل بهم :

لا يَنْطِقون على العميـــاءِ ان نَطَقُــوا
ولا يَمَارُون ان مَارَوْا بإكْثَـــــــارِ (٣١)

ويقول زهير بن أبى سلمى عن حصن بن حذيفة بن بدر وعن هرم ابن سنان :

---

(٢٨) أبو زكريا الشيبانى شرح المفضليات : ١٠٤٢ .
(٢٩) الميدانى : مجمع الامثال : ٧٢ ، ٧٣ .
(٣٠) القيروانى : زهر الاداب هامش العقد ج ١ ٦٧ .
(٣١) المبرد : الكامل ج ١ : ٥٥ .

دفعت بمعروف من القـــولِ صـــائبٍ
اذا ما أَضَـــلَّ الناطقين مفاصِـــلُهْ

وينشـــــد :

وذاك أحْزَمهـــــم رأيا اذا نَبَـــأٌ
من الحوادِثِ غادَى الناسَ أو طَرَقَا (٣٢)

ويقول ذو الاصبع العدوانى :

فان عرفتم سبيلَ الرشـــد فانطَلِقُوا
وان جَهِلتم سبيلَ الرشـــدِ فَأتُونِى (٣٣)

فهذه الابيات توضح العناية الفائقة بالرأى الصائب المبنى على حسن التقدير وغلبة الظن لا الظن الطائش الذى يودى بصاحبـــه ، ويستحق أن يوصف بهذا الرأى أهل الحزم ، كما يوجد عند الراشدين العقلاء ممن تعيا بآرائهم أجلة الناطقين والمفكرين ، وتبـــدو دلائل التفلسف واضحة من خلال الابيات ، وتشع الامارات الخاصة بالرغبة المقصودة فى حسن الرأى وصوابه ، والعلم بأن كمال الانسان وآماله منوط بتقديره للامور ، وحسبانه لها على وجه دقيق ، وتلمح بوضـــوح القصد الى التفكير المنظم وبيان الحدود العميقـــة من وراء التفـــكير والإدراك ، فهو لا يرتضى الظن من وراء ادراكه انما ينشـــد اليقين فى التفكير ، وبمقدار هذا اليقين يكون صواب رأيه ودقته ، وتكون قـــوة حزمه وتصرفه فى الحوادث ، وصاحب اليقين النابع من دقة التفكير وتمحيصه هو الذى يسلك سبيل الرشاد بدون طيش ويدعو الناس اليه ليهديهم فيما أرادوا ، أو هو الذى يعجز العقلاء عن النيل مما وصل اليه والى هذا التمحيص يشير قول عبيد بن الابرص :

---

(٣٢) ديوان زهير ٥٣ ، ٦١ .

(٣٣) الشيبانى : شرح المفضليات ق ٢ ص ٦٠٢ .

وانى لذو رأيٍ يُعَاشُ بفضله
وما أنا مِنْ عِلمِ الامورِ بِمُبتَدِى (٣٤)

ويقول الهدم بن امرىء القيس بن الحارث بن زيد فى رثاء عمرو ابن حممة الدورسى :

اذا قُلْتَ لم تترك مقالا لقائلٍ
وان صُلْتَ كنت الليثَ تحمِى حمَى الأُجُر (٣٥)

فهناك وعى بضرورة التفكير الصحيح المنتج للرأى السديد أو الحازم أو الرشيد ، وبأهمية حد الادراك الذى يحقق المطلوب من وراء الفكرة وهو اليقين لا الظن . ومن ناحية أخرى فهم يطالبون بتمحيص الفكرة وعدم اصدار الاحكام المتسرعة ، ويرفضون الرأى الدَّبرى الذى لم ينل حظه من التعقل والتفكير والتأمل والتدبر . ويفاخرون بالاراء الخالية من الطعون والنقود . أو بالاراء التى حاولت الالمام بأجزاء الحديث من جميع الجوانب ، واتسمت بالعمق والحكمة حتى صارت لا تدع مجالا لقول قائل فى نفس هذا الموضوع لدقتها وتمامها ، ومثل هذه هى التى يصف بها تأبط شرا أحدَ أصدقائه فيقول :

حمالِ ألويةٍ شهادِ أنديةٍ
قوالِ مُحْكَمَةٍ جَوَّابِ آفَاقِ (٣٦)

وهم لا يكتفون فى الحديث عن الرأى الحكيم بما سبق بل يشترطون أن يكون حسنا منمقا من الناحية اللفظية ، يقول أبو قردودة يرثى ابن عمار الذى قتله النعمان وقد كان نديمه :

---

(٣٤) ديوان عبيد : ٥٥ .
(٣٥) ابو على القالى : الامالى ج ٢ : ١٦١ .
(٣٦) التبريزى شرح المفضليات ج ١ : ٣٩ - ٢٣ .

يا جَفْنَةً كإزاء الحوض قد هَدَمُوا
ومنطِقاً مثلَ وَشْيِ الْيَمْنَةِ الْحَبَرَةِ (٣٧)

فلا ينفصل عمق الفكر عن جمال اللفظ .

ومن الجدير بالذكر أن الخطيب لا يرتقى هذا المنصب ، ولا يعتلى مكانة التوجيه الا اذا تحققت فيه الشروط السابقة مجتمعة ، والا اذا وصف بالدقة الفكرية ، والطلاوة اللفظية ، وقد ظهر ذلك فى رثاء أوس ابن حجر لفضالة بن كلدة :

وتكفى المقالةَ أهلَ الدِّحَا
لِ غير معيب ولا عائِبِ (٣٨)

ويقول عامر المحاربى يصف بعض خطباء قبيلته :

وهم يدعون القولَ فى كلِّ مَوْطِن
بكلِّ خطيبٍ يَتْرُكُ القومَ كُظَّمَا
يقومَ فلا يعيَا الكلامَ خَطِيبُنَا
اذا الكربُ أنسَى الجِبْسَ أن يَتَكَلَّمَا

والى مثل هذا ينشد ربيعة بن مقروم الضبى ، ولبيد بن ربيعة ، وزبان بن سيار (٣٩) فى أحاديثهم عن الخطباء الحكماء .

ثالثا — الاقوال الحكيمة تكشف الغوامض :

بالاضافة الى ما سبق فان الحكمة العربية المتمثلة فى الاقوال السالفة تأخذ على عاتقها الكشف عن المساتير ، وتزيل ابهام المعضلات ،

---

(٣٧) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ : ٢٢٣ .
(٣٨) الدحال : الدهاء والمراوغة اى يضحمهم بالمقالة والخطابة .
(٣٩) د. شوقى ضيف : الفن ومذاهبه فى النثر العربى ٢٧ — ٣٣ والجبس هو الجبان اللسان ج ٧ : ٢٣٣ .

وتحل عويص المشكلات ، واذا تألم تأبط شرا من أمر خفى عليه وجْهه وطريقةَ الخلاص منه فقال :

يا مَنْ لِعَـذَّالةٍ خَذَّالَـةٍ أشـــبٍ
حَرَّقَ باللوم جلـدِى أىَّ تَحْـرَاقِ (٤٠)

أجابته القارعة بنت شداد فى رثاء أخيها قائلة :

رفـاعَ ألـويةٍ شـــهادَ أنـديةٍ
سَـدَّادَ أوهيـةٍ فَتَّـاحَ أسْـدادِ
قـوالَ مُحْكمـــةٍ نقَّـاضَ مُبْـرَمةٍ
فَـرَّاجَ مُبْهَمَـةٍ طـلاَّعَ أنْجَـادِ (٤١)

فنجد أن تأبط شرا يستغيث من معضلة استغلق حلها عليه ، ومثل هذا الشعور بالحاجة الى حل مستعصية ووقوفه أمامها مفكرا فى فـك ألغازها يعتبر تفلسفا فى حد ذاته ، لان التساؤل عن شىء بعيد أو غائب عن الذهن يعد مثيرا للقوة الناطقة للاجابة عنه . ويظل الانسان يكرر المحاولة مرة بعد مرة حتى يظفر بحل يرضيه ، ولقد كان هذا الشاعر فى حالة تأهب ذهنى ، ومواجهة فكرية مع مسألة هامة تشغله وعندما يكون الانسان كذلك لا يكف ذهنه عن النشاط والتعامل مع الموضوع المُثَار بشتى امكاناته وقدراته الى أن يجد بغيته بعد مجهود فكرى يطول أو يقصر ، وهذا بلا شك تفلسف مفروض علينا رضينا أم كرهنا .

وأما القارعة فتحدثنا أن أخاها تجاوز مرحلة التساؤل الى الثبات عند الحلول لقوة عقله وكثرة تجاربه وأنه كان يمد المحيطين به بكثير من خبراته الذاتية عن المسائل المعروضة ، وكم فتح مغلقا بثاقب رأيه ،

---

(٤٠) التبريزى : شرح المفضليات ج ١ : ٤٢ ، ٤٣ عذالة نحو علامة ونسابة قصد المبالغة ، والخذالة التى تخذله فى ارادته وتخالفه فيها ، والاشد الامر المخلط عليه المعترض .

(٤١) امالى الشجرى ج ١ : ٢٤٧ .

وفرج مبهمة ، بمحكمات أقواله ، ولقد فعل ذلك بمنطقه كما فعل بسيفه سواء بسواء فهو حكيم وشجاع ، وما أدل على أن الحكمة تزيل غامض الاشياء ، وأن الاراء الحكيمة تفصل بين المسائل المتشابهة من قول عبيد ابن الابرص عن قومه :

والفارجُو الكــربَ والغُمَّى برأيهــم
اذا تشَـــابهتِ الاهـــواءُ والشُّرُطُ
والقائلُو الفصــــلَ لا تَعْتَادُ طِيَّهُــمْ
وما بقولهـــم خُلْفٌ ولا سَـــــقَطُ

وللبيتين أهمية بالغة فى هذا المجال ، لانهما يحددان سمات الرأى السديد أو الحكيم ، حيث يجلى ما غمى من المواقف ، ويفصـــل بين الاهواء والطرق الملتوية التى لا نكاد نستبين وجه الحق فيها ، وأن مثل هذا القول من الوضوح والتبيان بما لا يدع مجـــالا فيـــه للتناقض والاختلاف ، ولا يعثر الخصم على ثغرة يدخل الى صاحبه منها ، ولا سقطة يجرحه بها ، ولو قرأ صاحب البيتين منطق أرسطو لقلنا أنه عنى بهما خلو الحكمة من الاضطراب ، وأن القول جلى وبديهى بما لا يحتاج معه الى قياس الخلف لاثباته ، هذا مع ما فى البيتين من الفاظ لا تعدو رحاب المصطلحات الفلسفية .

رابعا : حد الحكمة فى الجلاء :

ونعنى بهذا العنوان الحد الذى يود العربى أن يصل اليه من وراء أقواله السديدة وحكمته التى يكشف بها المساتير . فنجده يضع معيارا لوضوح الرأى ، وميزانا دقيقا لجلاء الحقيقة ، ويتصور هــذا المعيار أو الميزان الذى يزن به حدود ادراكه ومقدار الوضوح فيه فى صورة المشابهة الحسية برؤية العين وحدة السمع ، فاذا أنتج الانسان حقيقة بلغت فى دقتها ووضوحها ، وتعبيرها عن المطلوب حدا يصل الى مقدار

الوضوح فى الادراك الحسى بالبصر والسمع فهى الغاية المنشودة من وراء التفكير الصحيح ، وهو الرأى المقبول الذى لا يعتريه النقض فضلا عن الابهام والغموض •

ولكن نظرا لان العين لا تقع على الحوادث المستورة عنا فى زمنها . ولا يصل صوت من الوقائع بأخبارها فان الرؤية والسماع اللـذين يتحدث عنهما العربى كمعيار وميزان لقياس درجة الوضوح فى الفـكر ليسا بالضرورة حسيين ، وانما غلب عليهما طابع الشهود البصرى النابع من القوة المفكرة وصفائها ، نقول هذا حتى لا يزعم زاعم أن العربى جعل معيار الوضوح فى الادراك العقلى راجعا الى الادراك الحسى ، وبالتالى فقد جعل الحس حاكما على العقل مع أنه — أى الحس — ينتابه القصور ، وتوجه اليه النقود الشديدة ، وكثيرا ما ردد المثاليون — على حق — قولهم بضرورة تحكيم العقل والرجوع اليه،يقول أوس بن حجر فى ذلك :

الالمَعِىُّ الـذى يَظُـنُّ بـك الظَّـنَّ
كَأَنْ قـــد رَأَى وقـــد سَـــمِعَا

ونظيره قول الاخرين :

بصـيرٌ بأعقـاب الامـــور كأنَّمَـا
يَرَى بصـوابِ الرَّأْىِ ما هُوَ وَاقِـعُ

* * *

بصـيرٌ بأعقـاب الامـــور كَأَنَّمَـا
يُخَاطِبُـهُ من كُل أمـرٍ عَوَاقِبُـــهْ

* * *

عليـمٌ بأعقـابِ الامـــورِ بِرَأْيِـهِ
كأن له فى اليومِ عَيْنَـــا عَلَى الغدِ (٤٢)

---

(٤٢) ابن قتيبة : عيون الاخبار جـ ١ : ٣٤ ، ٣٥ .

وينبغى أن ننظر الى كلمة الظن عند أوس على أنها الظن البالغ حد العلم لا الظن الطائش أو القاصر بدليل أنه جعل هذا الظن صادرا من ألمعى وأن نتائجه فى الوضوح والدقة كنتائج الرؤية والسماع ، ولا يكون هذا ظنا بمعنى التخمين بل هو الظن الفكرى القائم على التأمل ، وانما عبر به أوس بن حجر ليقول عن الالمعى انه لو ظن ظنا جاء واضحا كوضوح رؤية البصر ودقة السماع فما بالك لو فكر بعلم ويقين ؟؟ اذاً لفاق ذلك بكثير ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس هناك مبرر لحمل الابيات السابقة على مجرد المعرفة العامة التى تشبه ما يجرى فى أحاديثنا العادية مثل قولنا : أعرف الحادثة كأنها ماثلة أمامى لان الذى ينشد الشعر ، وينسب الى الحكمة فى قوله وفكره لا يعامل معاملة العامة فى أحاديثهم ، ولاننا سنبين فيما بعد أن الشعراء هم الطبقة المثقفة بين المجتمع العربى فلا تحمل أقوالهم كما تحمل الاقوال السائرة التى تصدر بدون قصد للمدلول ، ولو ملكتُ قدرا من الجرأة فى الاحكام العلمية أكثر من هذا لقلت إن الابيات السابقة تذكرنا تماما بوجه الشبه بينها وبين حد الشهود العامى عند ابن سينا فيما بعد عندما قال لاحد الصوفية : انك تشاهد ما أعلم وأنا أعلم ما تشاهد ، فقد قرب درجة اليقين فى حكمته من درجة الشهود القلبى عند الصوفى ، وبصرف النظر عن مقدار الصحة فى هذا الزعم عند ابن سينا ، ومقدار المشابهة بين بصيرة الطائع العابد على شرع سماوى والمُدّ من الله ، وبين بصيرة المفكر القائمة على التأمل فقط أو المعتمدة على صفاء الفطرة — كما هو عند العربى فان الذى يعنينا فى هذا المقام أن كلا من الشاعر العربى ، والفيلسوف المسلم فيما بعد قد تحدثا عن شهود عقلى لما يدركان ، وأنهما استراحا جيدا لدرجة الجلاء فى أفكارهما ، ولهذه النقطة عناية خاصة فى فصل المعرفة .

الحلم من معانى الحكمة :

الحلم من الكلمات التى استخدمها العرب كثيرا فى أوصـــــاف العقلاء والحكماء من ساداتهم ورءسائهم ويبدو أنها لا ترقى فى نظرهم الى مصاف الحكمة ، لان الحلم يحمل طابعا عمليا وآخر نظريا ، وقـد يوصف الرجل به لهدوئه وان خلا من الجانب النظرى المرادف لكلمـة حكمة ، أما الحكمة فيغلب عليها الطابع النظرى ، والحكيم ســـديد فى الرأى ، جلى الفكرة أبدا ، ومع هذا الفارق فاننا نرى العرب تكثر من استخدام كلمة حلم وحليم مكان حكمة وحكيم للمشاركة بينهما فى المعنى .

وبالنظر فى معانى كلمة الحلم نجد أن التهاونى يقول فيها « الحلم بالكسر وسكون اللام هو أن تكون النفس مطمئنة لا يحركها الغضب بسهولة ، ولا تضطرب عند اصابة المكروه ، وقيل الظاهر أن الحلم كيفية نفسانية تقتضى أن تكون النفس مطمئنة » (٤٣) .

والتعريف الاول يشير الى أنهـــا ملكة تامة قادرة على اكتساب الهدوء والطمأنينة ، والقدرة على ضبط النفس عند المكروه ، واحتمـال الاذى من الغير ، والعفو عن الجهال ، وكل هذه الصفات النفسانية عملية لا نظرية والنفس فى حال الاتصاف بها تخرج من القوة الى الفعل ، والى هذه الملكة تشير المعانى اللغوية الواردة فى الكلمة مثل : أناة وامهـال ولين ، ويقال رجل حليم أى كيس فى معاملته فى الجزاء على الســيئة بالاناة ، ومنه قول الهدم بن امرىء القيس بن الحارث فى رثاء عمرو بن حممة .

حليمـا اذا ما الحـــلم كان حزامةً
وقوراً اذا كان الوقوفُ على الجَمْرِ (٤٤)

---

(٤٣) التهاونى : كشاف اصطلاحات الفنون جـ ١ : ١٤٥ .

(٤٤) ابو على القالى : الامالى جـ ٢ : ١٦١ .

فالحلم المبنى على الحزم لا الضعف هو الملكة المحمودة عندهم وقد أفاض أبو هلال العسكرى فى هذا الجانب [٤٥] ، وتطبيق ذلك ما حدث لقيس بن عاصم المنقرى الذى تحدث عنه الاحنف بن قيس عندما سئل هل رأيت أحلم منك ؟

قال : نعم وتعلمت منه الحلم ، قيل ومن هو ؟

قال : قيس بن عاصم المنقرى ، وقص بعد ذلك ما وقع لقيس مع ابن أخيه عندما قتل ابنه ، وسيق اليه مكتوفا فعفا عنه وقال : « أين ابنى فلان فجاء،فقال يا بنى قم الى ابن عمك فأطلقه ، والى أخيك فادفنه ، والى أم القتيل فاعطها مائة ناقة فانها غريبة لعلها تسلو عنه » [٤٦] .

والحديث عن هذا الجانب العملى مرتبط بالاخلاق ، فلا ينبغى أن يأخذ أكثر من هذا القدر هنا ، وانما اضطررنا الى سوقه اضطرارا لبيان معنى الكلمة التى معنا ، ولم لاقت قدرا من الاحترام أدنى من الحكمة ؟ وذلك لمزجها بين العمل والنظر كما قلنا .

وأما التعريف الثانى الذى ذكره التهاونى ، وهو أن الحلم كيفية نفسانية فيؤدى بالضرورة الى أن الحلم هيئة نفسية نظرية لا ملكة عملية ، وله بهذا الاعتبار صلة كبرى بالعقل والحكمة ، وتضع كتب اللغة أيدينا على هذه الصلة أيضا .

١ ــ أما صلته بالعقل فان ابن منظور بعد أن ذكر الاناة وهى الشق العملى قال « والحلم بالكسر العقل وجمعه أحلام وعقول » ويقول « وهو التثبت فى الامور وذلك من شعار العقلاء » [٤٧] ويقول الاندلسى

---

(٤٥) الفروق فى اللغة ١٤ .

(٤٦) الميدانى : مجمع الامثال ٥٨ ــ ٥٩ .

(٤٧) لسان العرب ج ١ : ٣٤ ــ ٣٩ .

فى المخصص « عقل الرجل صار عاقلا عادله قطرب بِحَلُمَ وبضده حمق »
وأيضا « الحلم العقل رجل حليم وقوم أحلام وحلماء » [48] وأما أكثم
ابن صيفى فيرى أن « دعامة العقل الحلم » [49] وبينوا أنه « بالعقل
استخرج غور الحكمة . وبالحلم استخرج غور العقل » [50] على حد
قول بعضهم .

وندرك معا أن العرب الجاهليين لم يعقدوا صلة بين الحلم كملكة
والاخلاق ، وبين الحلم كهيئة والعقل دون أن يفصلوا علة هذا الربط فى
كل من شطريها العملى والنظرى ، هذه العلة التى دعاها التهاونى
بالطمأنينة النفسية ، والتى ان برزت كانت سلوكا عمليا يتجاوز جهل
الجاهلين ، وان كمنت فى النفس كانت هدوءا نفسيا يعين على التفكير
الصحيح ، أو يتولد عنها فى الظاهر الاناة ، وفى الباطن التثبت فى الرأى
ومن ثم اعتبر الحلم بمعنى الهدوء النفسى دعامة للعقل ، به نستخرج
غوره ، واذا ما ارتكز العقل على خلاء نفسى داخلى ، وتجرد ذاتى من
الاشياء المحيطة به أمكن له أن يفكر فى هدوء ، وأن يستخرج من صفاء
الفطرة كثيرا من دقيق الحكمة ، وكم كان أفلاطون يحاول التخلص من
تأثير الاشياء المحسوسة ومن الحس ليخلو الى العقل بالقوة كى يستنطقه
المعانى الكلية بعيدا عن الشواغل الحسية وأدواتها الادراكية المتعلقة
بها ، وكانت تلك الحالة النفسية مثار عشق الفلاسفة على وجه العموم
والمثاليين الاشراقيين على وجه الخصوص ، كما كانت محل عناية الشعراء
الذين كانوا يفضلون التجرد والاختلاء لتزداد حالة الهدوء النفسى وهم
يحاولون صوغ قصائدهم ، وكم كانت تدعوهم تلك الحالة الى الغيبوبة
الشعورية عن كل الاجواء التى تحيط بهم ما عدا موضوعهم الشعرى .

---

(٤٨) المخصص جـ ٣ : ١٥ ، ١٧ .

(٤٩) الميدانى : مجمع الامثال : ٤٦ .

(٥٠) أبو عمرو يوسف القرطبى : بهجة المجالس جـ ١ : ٦١٧ .

وليس هذا الشرح اسقاطا منى للافكار الفلسفية على كلمة الحلم بل هو تفصيل للدقة اللغوية التى عناها العرب من وراء المعانى التى وضعت لكلمة الحلم كما رأيت .

٢ ــ وعن صلة الكلمة بالحكمة يقول أبو هلال العسكرى « الحلم من الحكمة » ويقطع بأن « الحلم يقتضى بعض الحكمة » والدليل على أن الحلم أُجْرى مجرى الحكمة قول المتلمس :

لذِى الحلمِ قبل اليوم ما تقرع العصا
وما عُلِّمَ الانســانُ الا لِيَعْلَمَـــا (٥١)

فقد بين صفات الحليم بأنه مستفيد من التعليم ، ومثل هذا الشرح نظرى يرتبط بقابلية التعلم والاستفادة مما يلقى الينا منعلم ، واستيعاب ذلك ، وكل من قبل وحصل فهو الانسان الحقيقى والا فهو عبد يقــرع بالعصا ولو كان حرا ، ولا شك أن درجة التحصيل والاستفادة والخبرة منوطة بمقدار الهيئة النفسية التى تحدثنا عنها ، وقد أبرزها كذلك كعب الغنوى فى مرثيته لابى المغوار هرم الغنوى قال :

حليمٌ اذا ما سورةُ الجهـــل أطْلَقتْ
حُبَى الشَّيْبِ،للنَّفْسِ اللجوجِ غَلُوبُ (٥٢)

ولشدة كبح جماح النفس فى سورتها ، واصعوبة الاحتفاظ بحالة الهدوء النفسى مع ما يقذف به الغير من جهالة قال عامر بن مالك ملاعب الاسنة عم لبيد الشاعر :

يُضَعضِعُنى حلمِى وكثرةُ جهْلِــــكم
عَلَىَّ وَانِّى لا أَصُـــولُ بجَـــاهِلِ (٥٣)

---

(٥١) الفروق فى اللغة : ١٩٤ ــ ١٩٨ .
(٥٢) أبو على القالى : الامالى ج ٢ : ١٦٨ .
(٥٣) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٣ : ٢٣٥ .

والحلم الذى هو هيئة نفسية ، ويعتبر جزءا من الحكمة يثمر رأيا صائبا يقول زهير عن قبيلة هرم بن سنان :

وان جئتَهمْ ألفيتَ حـولَ بيوتِهـم
مجالسَ قـد يُشفى بأحلامِها الجَهلُ (٥٤)

ويقول اياس بن قتادة :

تُعَاقِبُ أيدينَـا ويَحْـلُمُ رَأيُنَـا
ونَشْـتُمُ بالافعـالِ لا بِالتَّكَـلُّمِ (٥٥)

ويقول الاعشى :

فـإِذا جلسُـوا بالعَشِيِّ
فأحـلام عـادٍ وأيـدِى هُضُـمْ (٥٦)

وقد تعشق العرب الحكمة النابعة من الحلم ، وكانت ترويحـا للنفوس المتعطشة الى هذا اللون من الكلم ، أى أن العـربى بهيئته النفسية صالح لان يقول الحكمة ان كان فى مستوى ذلك ، والا فهـو من عشاقها ، والمغرمين بسماعها يقول كعب الغنوى فى رثاء أبى المغوار أيضا :

وقـد كَانَ أَمَّا حِلْمُـهُ فَمُـرَوحٌ
علينـا وأَمَّا جَهْلُهُ فَغَـرِيبُ (٥٧)

---

(٥٤) الديوان : ٤٤ .

(٥٥) ابن قتيبة : عيون الاخبار ج ١ : ٢٨٦ .

(٥٦) لسان العرب ج ١٥ : ٩٤ .

(٥٧) ابو على القالى : الامالى ج ٢ : ١٦٨ .

والترويح اما أن يكون باستعذاب سماع الحكمة وعشقها ، واما أن يكون بحل المعضلات عن طريقها ، سواء كانت تلك المشكلات نفسية علمية . أو اجتماعية ، أو كونية ، أو قبلية سياسية ، ومثل هـذا الحـلم أو هذه الكلمة تزين صاحبها ، ويتحلى بها المتصفون والمدققون بـين أحبابهم وأعدائهم على السواء يقول كعب الغنوى فى صاحبه السابق :

حليـــمٌ اذا ما الحـــلمُ زَيَّنَ أهْــلَهُ

مَعَ الحليمِ فى عينِ العـــدوِّ مَهيبُ (٥٨)

فقد رأينا بعد هذا أن كلمة حلم ذو صلة بالعقل وبالحكمة ، ولكنها ليست مرادفة لها ، أو مساوية لمعانيها وفضلها ، بل هى أخص منهـــا وان كانت داخلة فيها .

ومن معانى الحكمة السؤدد :

لما كان السؤدد مصطلحا سياسيا عند العرب أكثر منه ثقافيا أو فكريا وسيرد فيما بعد نود أن نقتصر هنا على مجرد القول بأن العـــرب نظرت الى رئيسها نظرة شاملة ، فلم ترتض بَقَوِىِّ البدن فقـــط ، أو الشجاع فحسب ، أو الشاعر ليس غير ، وانما نظرت الى من يســتحق لفظة السؤدد على انه انسان فاضل بحق ، فيه الصفات الفاضـــلة مجتمعة ومن أعزها الرأى الجيد ، والحلم عن الجهال فى القول والفعل ، وطاعة أصحاب الرأى السديد ، وأن يكون ذا بيان وحنكة وحكمة قال بكر بن وائل « ما كان فينا أسود من ثعلبة بن أوس كان يحلم عن جاهلنا ويعطى سائلنا » ويقول أبو عمرو بن العـــلاء « كان أهل الجاهليـــة لا يُسوِّدون الا من كانت فيه ستُ خصال وتمامها فى الاسلام سابعة : السخاء ، والنجدة ، والصبر ، والحـــلم ، والبيان ، والحسب ، وفى الاسلام زيادة العفة » وينشد عبيد بن الابرص :

---

(٥٨) نفس المصدر السابق .

اذا أنت لم تَعْمَل برأيٍ وَلَمْ تَطِــعْ
أولي الرأيِ لم تَرْكَنْ إِلَى أمرِ مُرْشِدِ
ولــم تَجْتَنِبْ ذمَّ العشــيرةِ كلِّهَــا
وتَدْفَعُ عنهــا باللِّسَــانِ وباليــدِ
وتحــلُمُ عن جُهَّالِهَــا وتَحُــوطُها
وتَقْمَعُ عَنْهَــا نخــوةَ المتهــدِّدِ
فلســتَ ولوْ عَلَّلْتَ نَفْسَــكَ بالمُنَى
بذِي سُؤْدُدٍ بادٍ ولا قُرْبَ سُــؤْدُدِ (٥٩)

فقد اعتبر الرأى الصائب ، والحلم ، واللسان الفصيح ، والحكمة من الصفات الرئيسية التى يجب أن يتمتع بهــا الرئيس أو صــاحب السؤدد •

ويمكنك أن تتعرف من خلال المعانى السابقة على ترتيب الكلمات الثلاثة : حيث تقع كلمة الحلم فى الدرجة الادنى من درجات الشخصية الانسانية الفذة فى نظر العرب ، تليها درجة الحكمة فى المرتبة الوسطى ، تلك الدرجة التى تستوعب ما تحتها ، وتكون بالنسبة اليه أعم منه ، ثم تعلو فوقهما درجة السؤدد التى تجمع الحلم ، والحكمة ، والشجاعة وغيرها فهى أعم الكلمات الثلاثة لاستيعابها لما دونها ولزيادة صــفات لا توجد فى الاثنين السابقين ، ويدخل الاتصاف بالحكمة فى الثلاثة دخولا أوليا وهو أسمى من كل صفة أو مصطلح أو حال من وجهة النظــر الاسلامية لوروده فى التنزيل رديفا للقرآن •

المعانى المناقضة للحكمة فى نظرهم :

اذا كانت الحكمة على هذا النحو السابق ، واذا كان العرب قــد مدحوا كل اسم يرادفها أو يحتويها ، أو يشتمل على بعضها فانهم مــع

(٥٩) ابو عمرو القرطبى : بهجة المجالس ج ١ : ٦٠١ — ٦٠٢ ، ٦٠٨ •

ذلك ذموا جميع الالفاظ المناقضة لها ، وشهروا بأصحابها .

ومن ذلك السفه لدلالته على الخفة والطيش والعجله والنزق والاضطراب ، والاستهتار بالحق أو الاستخفاف به ، ولكونه يؤدى الى ظلم الاخرين فى صفاتهم النفسية والعقلية والفكرية أو فى حقوقهم المادية وخصوماتهم العينية ، ولان السفه يدفع الانسان الى ما لا يقتضيه العقل ويتصرف بلا غرض أصلا ، أو بغرض لا يعتاده العقلاء ، أو يميل الى اتباع الهوى ، وتلك المثالب هى التى تضمنتها كلمة السفه ، وتوجد فى شخصية السفيه حسبما حددها ابن منظور ، ومرتضى الزبيدى ، وابن دريد ، والتهاونى ، مما دفع أبو هلال لان يقول فى النهاية « ان السفه نقيض الحكمة فى كل وجه » (٦٠) وهو يتعلق فى كتب اللغة بسفه النفس وسفه الرأى ، ولا شك أن الطرف الثانى ناشىء من سفه النفس وخفتها وطيشها ، وذلك لانها ان كانت كذلك لم تكن لديها الهيئة الصالحة لاستخراج الفكرة الجيدة ، والرأى المتثبت ، لان النزق والاضطراب لا يدعان فرصة ملائمة للعقل كى يعمل فى هدوء ، ويبحث فى أناة ، ومن هنا تأتى أحكامه النظرية سفيهة طائشة وآراؤه الفكرية على غير غرض أصلا ، وأفعاله السلوكية على غير غرض صحيح أو لا تعتاده النفوس هناك ، ومن أمثالهم التى تصور سفاهة العقل والرأى قولهم « أخف من فراشة » و « أخف رأسا من الذئب » و « أخف حلما من العصفور » و « أخف حلما من بعير » (٦١) و « الندامة مع السفاهة » (٦٢) الى آخر ما جاء فى هذا المعنى .

---

(٦٠) ارجع الى : ابن دريد : جمهرة اللغة ج ٢ : ١٨٨ ، ج ٣ : ٤٠ ، ابن منظور : لسان العرب ج ١٧ : ٣٩٠ — ٣٩٣ ، ابو هلال : الفروق فى اللغة : ١٩٤ — ١٩٨ ، الزبيدى : تاج العروس ج ٩ : ٣٩٠ ، التهاونى : كشاف اصطلاحات الفنون ج ٤ : ٧٩ .

(٦١) الدرة الفاخرة فى الامثال السائرة : ١٧٠ — ١٧١ .

(٦٢) ابو طالب المفضل : الفاخر : ٢٦٣ .

ومن الالفاظ التى لم يستحبها العرب لصلتها بضعف التفكير وبعدها عن معانى الحكمة ألفاظ الحمق والجهل والخطل فى الرأى ، وذلك لانهـا تدل على ضعف العقل أو فقدان ما يحمد منه ، ولان صاحبها يضع الكلام فى غير موضعه ، ويجهل الامور المستحدثة والتصرف فيها ، كما يجهـل التصرف وفقا لما تقتضيه الظروف المعتادة ، وباختصار فأقواله وأفعاله لا ترد وفق الصواب أو الحق ، ولا تكشف عن حقيقة مبهمة ، ولا تسير طبقا لسنة معتادة ، أو نظام عقلى أو اجتماعى معروف ، ولا تنبع من علة سليمة ، ولا تهدف لغاية واضحة [٦٣] ويقول علقمة :

والجهل ذو عرض لا يسـتراد لـه
والحلم آونةً فى النـاس مَعْـدُومُ

ويقول لمحبوبته :

فلا تَعْـدِلِى بينى وبَـيْنَ مُغَمَّـرٍ
سَقَتْكِ زوايا المزنِ حيثُ تَصُـوبُ [٦٤]

ويقول عبيد بن الابرص :

انى لاخشى الجهولَ والشَّكْسَ شِيمَتُهُ
وأتَّقِى ذَا التُّقَى والحِـلْمُ بالرَّاح [٦٥]

ويقول الافعى الجرهمى « مساعدة الخاطل تعد من الباطل » [٦٦]

ففى الابيات بيان ذم الجهل وأنه يعرض ويرتاد كثيرا من النـاس فلابد من مدافعته بالعلم والحلم ، ولا يجوز أن تسوى بين المجرب ذى

---

(٦٣) أنظر المعاجم السابقة وارجع معها الى بهجة المجالس ج ١ : ٥٢٥ : والاصفهانى : محاضرات الادباء ج ١ : ١٣ .
(٦٤) الديوان : ٦٦ ، ٣٤ .
(٦٥) ديوان عبيد : ٣٩ .
(٦٦) الميدانى : الامثال : ١٨ .

الرأى السديد وبين الغمر الذى لم يجرب الامور ولم يقف على خفاياها ومستورها . والابيات تنفر من الجهل والجاهل ومن الموافقة على رأى الجهال . ولو قرأنا كتاب المخصص لابى الحسن على بن اسماعيل النحوى الاندلسى لوجدناه يذكر لنا ما يربو على مائة لفظ كلها تدل على الحمق والجهل وضعف العقل . عرفها العرب وعرفوا أصحابها أو المشهورين بها . وكذلك صنع عيسى بن ابراهيم الربعى فى كتابه نظام الغريب (٦٧) . ويقول الجاحظ : « وكانوا يأمرون بالتبين والتثبت ، وبالتحرز من زلل الكلام ، ومن زلل الرأى ومن الرأى الدَّبَرى — والرأى الدبرى هو الذى يعرض من الصواب بعد مضى الرأى الاول وفوات استدراكه — وكانوا يأمرون بالتحلم والتعلم » ويقول « وهم ان كانوا يحبون البيان والطلاقة والتحبير والبلاغة ، والتخلص والرشاقة فانهم كانوا يكرهون السلاطة والهذر ، والتكلف والاسهاب والاكثار لما فى ذلك من التزيد والمباهات ، واتباع الهوى والمنافسة فى الغلو » (٦٨) .

وليس هذا فقط بل ضربوا الامثال بالحمقى والحوادث التى عرف بها جمعهم فقالوا على سبيل المثال :

« أحمق من عجل » وهو عجل بن لجيم لانه فقأ عين جواده ليسميه أعور وكأنه لم يجد تسمية غير هذا وهو « أحمق من هبنقة » عندما ضل بعيره فظل ينادى من وجده فهوله فقالوا : وعلام تنادى ؟ فقال وأين لذة الوجدان . وهو « أحمق من دغة » وهى مارية بنت مغنج صاحبة قصة المخاض الذى ظنته حاجة فخرجت لقضائها وتركته فى الخلاء وعادت الى أمها تخبرها بذلك . ومن الحمقى العاص بن هشام أخو أبو جهل ، والاحوص بن جعفر من قريش . وحبان من غضبان ، ومن القبائل

(٦٧) الاندلسى : المخصص ج ٣ : ٤٢ — ٥٢ . ونظام الغريب . ٢١٠٣٠ .

(٦٨) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ : ١٩٧ .

(٦٩) الجاحظ : المحاسن والاضداد : ٨٧ — ٨٨ .

التى اشتهرت بالحمق الازد وأشهر حمقاهم قبيصة بن المهاب (٧٩) ،
وهذا قليل من كثير عرف بالحمق واشتهر به ورويت أخبارهم •

تلخيص المعنى فى نظر العرب :

وبعد أن عرفت أن العرب لم يقدموا تعريفات بالحدود ، وانما قدموا أقوالا شارحة تتشابه الى حد كبير مع التعريف بالرسوم ، وبعد أن وقفنا على التصور العام لما ينبغى أن تكون عليه الحكمة ، أو النظرة الفاحصة نود أن نضع بعد هذا كله ملخصا لمعنى الحكمة كما ظهر من خلال حديثهم عنها فيما سبق • ونمسك بأيدينا الخيوط الدقيقة التى تعطينا نسيجا محكما عن مفهومها فنقول :

من الواضح لكل من يقرأ تاريخ الفلسفة أن المشتغلين بهـا لم يتفقوا على تعريف واحد لمفهومها ، بل تعددت تعريفاتها طبقا لتعدد النظرة الى موضوعها من الاهتمام بالمعقولات ، أو المحسوسات ، أو الظواهر ، أو النفس والروح ، ومن هنا فلم يحمل لنا تاريخها الى اليوم تعريفا واحدا كما حمل تاريخ العلوم الاخرى الامر الذى جعـل من الفلسفة علما مرنا يتجاوب مع النفس فى مطالبها وآمالها العليـا أو الدنيا ، ومع الحياة فى ظروفها الاجتماعية والسياسية ، ويحاول القيام بسد ما يطلبه الفرد والمجموع بالاضافة الى الاعباء الجديدة التى ألقيت على كاهل الفلسفة بعد تغير الحضارة الى ما هى عليه •

وبالنسبة لما نحن بصدده فانه بالوقوف على تصوراتهم السابقة تطلعنا أقوالهم على أن الحكمة تعنى عندهم :

الفكر المنظم المولد للرأى السديد والصائب والرشيد ، والكلام الموافق للحق ، والذى يضع الشىء فى موضعه والمعنى الحكيم المتقن النافع للانسان فى ذاته وسلوكه •

---

(٧٠) ابن قتيبة : عيون الاخبار ج ٣ : ٣٧٠ — ٦٢ •

هذا مجمل المعنى لكلمة حكمة عنـــدهم . وأما علاقة هذا المعنى بالتعريفات السابقة من اصطلاحية وغيرها فانه يمكن أن تلتقي تصورات العرب لمفهومها مع تعريف أرسطو الدال على دراسة الوجود من حيث هو عند نقطة اهتمام العرب بكشف الحكمة للغوامض ولحلها لما أبهـم وخفي بصرف النظر عن مقدار هذا الالتقاء وحجمه ، لان سعة النظرة ، والتوسع في مجالها محكوم باعتبارات زمنية وأطوار اجتماعية معينة قد تتوافر للبعض ولا تتوافر للاخر ، وبالتالي فينبغي الاكتفاء بمنبع النظرة وأصلها لا بمقدارها ومجالها واذا أضفنا الى نقطة الالتقاء هذه ما أعلنه العرب صراحة من اهتمامهم بالعقل والفكر وقيام الرأى عليـــه ازداد التشابه في الاساس الذى تقوم عليه الحكمة ، وفي الوجهة التي تتجـــه اليها .

وكذلك فان نظرة العربي الى الشاعر والمثقف والعـــالم المجرب وعدهم للحكيم والعاقل تجعلنا نقرر باستراحة أن التشابه قوى بين تعريف ابن سينا وما كان عليه العرب من ميل لاستكمال النفس وتطلع الى ترقيتها من خلال الحكمة المتمثلة في الرأى السديد والعمل الصائب مع عدم اعتبار الموضوعات المدروسة التي بها يحدث الكمال للنفس ، لان الكمال النفسي وتحقيقه نسبى أو متفاوت بالنسبة لمنظور كل عصر . فالانسان الفاضل في نظر الجاهلي غيره في نظر اليوناني غيره في نظـر اليهودية والمسيحية غيره في نظر الاسلام وان اشتركوا جميعـــا في الاعتراف بفضل أرباب النفوس المهذبة . وفي الدعوة الى هذا الاستكمال عن طريق العلم والثقافة كما هو عند العرب .

وأعنى بما أقول في الفقرتين السابقتين أن التشابه بين شيء وشيء لا يجب أن يكون من كل وجه ، وانما يتحقق اذا ما لحظناه في وجه ما ، وكذلك أعنى القول بأن الحكم على صلاحية شيء أو جديته وقيمته أو تشابهه مع آخر لا سيما اذا اختلفت الازمان والعصور ينبغي أن يتجاوز

الصيغ ، وأن يتغاضى عن المناهج وأن يجعل عنايته مركزة على الاصول والاسس فقط ، وعلى هذا المعيار تكون أحكامنا فى مثل هذا الموقف أو غيره مما سيأتى خصوصا اذا تأكد لدينا أن المسائل والموضوعات تابعة للحاجات وهى مختلفة •

وأما علاقة التصور العربى قبل الاسلام لكلمة حكمة بتصوره لديهم بعد الاسلام فبعيد من حيث الموضوع لا من حيث الاساس أيضا ، لان تصور المسلم دار حول بيان الحكمة المستقاة من الشرع بمصدريه الكتاب والسنة والفهم فيهما ، ومن المقطوع به أن الفهم الدينى أو الفقه فيه لا يقوم الا على فكر وعقل ورأى سديد وهو ما اعتنى به الجاهلى فهما يلتقيان عند هذه النقطة كذلك ، ويختلفان حول توجيه هذا الفكر الى المجال الذى يجب العمل فيه •

تقدير الحكمة ورجالها :

تقاس المجتمعات غالبا بمقدار نظرتها الى المثقفين وأدل الفكر ، ولا شك أن العرب قد أغرموا بالشعر والشعراء لذات اللذة الثقافية من ناحية ، ولحاجتهم اليهما من ناحية أخرى ، ولذلك جعلوا الشعراء عامة فى الصدارة بين القبائل لكونهم يحملون عبء الدفاع عن القبيلة فى المنافرات ، والمغامرات ، ولأنهم يسجلون ما يجرى من وقائع وأحداث الى غير ذلك من أغراض الشعر ، ومهمة الشعراء المختلفة •

ولكننا لم نسمع أنهم أجلوا واحدا مثلما فعلوا مع الشاعر الحكيم ، أو الخطيب الحكيم ، ولم يسودوا شاعرا من شعراء المجون أو الغزل أو الصعلكة بنفس القدر الذى ناله الحكيم ناثرا أو شاعرا ، أى أن كل من يبرز من خلال أقواله معانى الحكمة هو الجدير بأن يتولى زمام القيادة فى الرأى والسياسة بين القبيلة ، وهو المغبوط حالا ، والموفور حظا واجلالا ، ويعتبر المجتمع الجاهلى واحدا من بين المجتمعات كلها

ـ حتى الحضارية ـ عرف تسويد الحكماء وتتصييهم ، وهو الامر الذى افتقده كثير من الشعوب ، وما زالت دماء سقراط تسيل على صفحات تاريخ الفلسفة مع أنه كان من أبرز الحكماء اليونانيين ، ومع ذلك راح ضحية التفلسف ، ولم يجد يدا رحيمة ، ولا نفسا حنونة ، ولا عقــــلا مقدرا لشخصه وحكمته يفكه من عناء الحبس ، أو يعفيه من كأس السم الذى تجرعه ثم ذهب ولم يعد .

ومن مظاهر تقدير الحكمة وعلو شأنها بين العـــرب ما نراه من ارتباط بين انتقاء الشعر واختياره واعلائه على كل ما سواه وبين اتصافه بالحكمة وشموله عليها ، فيحدثنا البغدادى فى خزانة الادب تعقيبا على قصيدة الاسود بن يعفر بن عبد الأسود التى أولها :

نــام الخَـــلِيُّ وما أحس رُقَادِي

انها من مختارات أشعار العرب وحكمها المأثورة ، وكان صاحبهـــا شاعرا فحلا متقدما من شعراء الجاهلية (٢) .

وأيضا فان من مظاهر هذا التقدير أن الفحولة فى الشعر والثناء على الشعراء لا تعطى الا ان كان الشاعر حكيما ، وتغلب على شعـــره المعانى العميقة والحكيمة يقول السيوطى : « وكانت العرب لا تعـــد الشاعر فحلا حتى يأتى ببعض الحكمة فى شعره » (٢) ، واذا اتى بها فى ثنايا أقواله كان من الجميل أن يذكر ذلك فى ترجمته والحديث عنـــه ليلة بعثه ، وتعظيما لشأنه ، ورفعة لنظمه أو نثره ، ومن ذلك قـــول الاصفهانى فى ترجمة الأفوه الأودى « صلاءة بن عمرو بن مالك : « كان الأفوه من كبار الشعراء القدماء ، وكان سيد قومه وقائدهم فى حروبهم

---

(٢١) التبريزى : شرح المفضليات ٣٦٠ .

(٢٢) السيوطى : شرح شواهد المغنى : ٥٨ .

وكانوا يصدرون عن رأيه والعرب تعده من حكمائها » (٧٣) ، وأما سلامة ابن جندل بن عبد عمرو بن الحارث التميمي فهو الشاعر الحكيم (٧٤) ، وعامر بن الظرب فهو من حكماء العرب لا تعدل بفهمه فهما ولا بحكمه حكما (٧٥) . وقس بن ساعدة خطيب العرب وشاعرها وحليمها وحكيمها في عصره ، وأعقل من سمع به منهم (٧٦) ، وقد قال عنه النبي صلى الله عليه وسلم : « انى لارجو أن يبعث أمة وحده » ونظرا لان العرب قد أغرموا بحصر الظواهر الجارية في حياتهم من أيام ووقائع ، وأحداث ومنافرات وكذلك الظواهر الصفاتية التي تتعلق بالاشخاص من أخلاقية وخلقية وفكرية ، وحصر العلاقات الزوجية وعلاقات الافراد والقبائل والعرب بغيرهم فانهم قد حصروا حكماءهم ولجأوا اليهم وأنصتوا الى أقوالهم وصدروا عن حكمهم ورأيهم ومن أشهر حكماء تميم : اكثم بن صيفي ، وحاجب بن زرارة ، والاقرع بن حابس . وربيعة بن مخاشن ، وضمرة بن ضمرة .

وبرز من حكماء قيس : عامر بن الظرب ، وغيلان بن سلمة . ومن حكماء قريش : عبد المطلب ، وأبو طالب ، والعاص بن وائل ، والعلاء بن حارثة ، ومن أسد : ربيعة بن حذار ، ومن كنانة : يعمر بن الشداخ وصفوان بن أمية ، وسلمى بن نوفل .

وأما حكيمات العرب فأربعة : صخر بنت لقمان الحكيم ، وهند بنت الحسن وجمعة بنت حابس ، وابنة عامر بن الظرب (٧٧) . وغير هؤلاء

---

(٧٣) الاصفهاني الاغاني جـ ١٢ : ٤٣٣٥ .

(٧٤) شرح المفضليات جـ ٢ : ٤١٣ ، وجمهرة الانساب : ٢١٧ .

(٧٥) الميداني : مجمع الامثال : ٢٨ .

(٧٦) الاغاني جـ ١٥ : ٥٥٧٠ — ٥٥٧٢ .

(٧٧) الجاحظ : البيان والتبيين جـ ١ : ٣٦٥ . ٣٦٦ ، الزبيدي تاج العروس جـ ٨ : ٢٥٢ . الميداني : مجمع الامثال : ٥٠ .

كثير ممن قضى بحكمته وفصل بعدالة رأيه ، وثاقب ذهنه حتى حق لمعاوية ابن جعفر عندما صالح قبيلة كعب وجمعهم على رأى واحد ، وحمل عن بعضهم ما يجب عليه من دية أن يقول :

أعَـوِّدُ الحُـكَمَاءَ بَعْـدِى
اذا ما الحـقُّ فى الاَشْـياعِ نَابَا (٧٨)

وبهذا البيت سمى معود الحكماء .

وواضح من اطلاق لفظة الحكيم والحكماء على أهل السؤدد ، ومن احتكم اليهم العرب أنها تعنى اتصافهم بالحكمة ، واشتهارهم بها ، دون مجرد الفصل فى المنازعات والمسائل ، والا لاكتفى بكلمة حاكم وحكام لو كان المراد مجرد الرئاسة أو تولى الفصل فى المشكلات فقط .

الشخصية المثالية فى الحكمة :

وهناك شخصية تربعت على عرش الحكمة العربية ، وكانت مضرب الامثال لهم فى هذا النوع من القول الدقيق الذى يحمل يقينا قويا ، تلك هى شخصية لقمان التى اعتبرها العرب مثلا أعلى ، ونموذجا يحتـذى كما اعتبروها ميزانا القول الحكيم أو المنطق اليقينى فى الوقت ذاتـه يقول زيان بن سيار صهر النابغة الزبيانى :

أقام كأنـه لقمـانُ بن عـادٍ
أشَـارَ لـهُ بحِكمتِـه مشـيرُ

---

(٧٨) شرح المفضليات : ١٢٢٧ .

ويقول زهير بن علس الشهير بالمسيب يمدح رجلا :

ولأنتَ أبين حين تنطق من
لقمانَ لمَّا عَيَّ بالأمرِ (٧٩)

وقالوا : أحكم من لقمان (٨٠) ، ويقول الجاحظ « وكانت العرب تعظم شأن لقمان بن عاد الاكبر، والاصغر لقيم بن لقمان فى النباهة والقدر . وفى العلم والحكم . وفى اللسان والحلم » (٨١) .

ويبدو أن العرب عرفوا عدة أسماء اشتهروا بهذا الاسم منها . لقمان صاحب السورة فى القرآن الكريم . ويقال انه لقمان بن باعور بن ناحور بن تارخ وهو نفس نسب بلعام حكيم بنى اسرائيل (٨٢) . وقيل أن لقمان هذا كان عبدا حبشيا لرجل من بنى اسرائيل فأعتقه وأعطاه مالا، وكان فى زمن داود ، وقيل كان حرا ، وقيل هو ابن أخت أيوب أو ابن خالته (٨٣) ولسنا نستطيع التثبت بأى من الآراء .

ويغلب على الظن أن لقمان هذا هو الذى جمع له العرب حكما فى صحيفة تدعى مجلة لقمان « ففى أخبار سويد بن الصامت أنه قدم مكة حاجا فتصدى له الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاه الى الله عز وجل والى الاسلام فقال له سويد : لعل الذى معك مثل الذى معى فقال له الرسول : وما الذى معك ؟ قال : معى مجلة لقمان يعنى حكمته ، فقال رسول الله أعرضها على فعرضها عليه فقال : ان هذا الكلام حسن والذى

---

(٧٩) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٣ : ٢٠٤ ، ج ١ : ١٨٩ .

(٨٠) الدرة الفاخرة فى الامثال السائرة : ١٦٢ .

(٨١) البيان والتبيين ج ١ : ١٨٤ .

(٨٢) د. شوقى ضيف : الفن ومذاهبه ٢٣ نقلا عن الثعلبى ٢٤٠ وتفسير ابى حيان ج ١ : ١٨٦ .

(٨٣) ارجع الى الميدانى ج ١ : ٣٩٢ — ٣٩٤ ، والمعارف لابن قتيبة ٢٥

معى أفضل منه قرآن أنزله الله . وهو هدى ونور . فتلا عليه الرسول صلى الله عليه وسلم القرآن ودعاه الى الاسلام فلم يبعد وقال ان هذا القول حسن .ثم انصرف وقدم المدينة — يثرب — على قومه فلم يلبث أن قتلته الخزرج فكان رجال من قومه يقولون . انا لنراه مات مسلما وكان قتله يوم بعاث » وهو الذى روى له الامام مالك وبعض كتب التفسير طرفا من حكمه .

وهناك صورة أخرى لمثال الحكمة تتجسد فى لقمان بن عاد المعمر صاحب النسور الذى عاش سبعة نسور كلما هلك نسر خلف من بعده نسر . وكان آخرها لبدا (٨٤) . وهو المعنى فى الابيات والامثال السابقة . وهو ولقيم بن لقمان المسمى بالاصغر « غير لقمان الحكيم المذكور فى القرآن » (٨٥) حسبما يقطع الجاحظ بذلك .

وأغلب ظنى وحسى أن الاول وهو صاحب المجلة كان شخصية حقيقية عرف عند قليل جدا من العرب . وأن لقمان بن عاد الذى انتسب الى قبيلة يمنية بائدة كانت تسكن الاحقاف كان أكثر اشتهارا من الاول ، وعرف على ساحة كثير من المثقفين والعامة . وأما لقيم الاصغر فيبدو أنه رمز الى نوع من الحكمة المحدودة التى لا تصل فى دقتها وعمقها الى حد ما تصل اليه حكمة لقمان الاول أو الثانى . ومن ثم فهى صورة رمزية أكثر منها حقيقية اخترعها العرب مثالا لنوع من الحكمة كما اخترعوا كثيرا من الحكم المصنوعة ونسبوها الى شخص لقمان لتنال الشهرة الواسعة . وأيا كانت تلك الشخصيات الثلاثة فانها تدل دلالة أكيدة على مدى التقدير العظيم للحكمة لدى العرب .

---

(٨٤) د . شوقى ضيف : تاريخ الادب العربى : العصر الجاهلى ٨٦ نقلا عن اسد الغابة جـ ٢ : ٣٧٨ .

(٨٥) البيان والتبيين جـ ١ : ١٨٤ .

عبــارة الحكمة :

ظهرت الحكمة العربية من خلال الاقوال والخطب والشعر والمثل . ولكنا نلاحظ بصفة عامة على الاسلوب الذى صيغت به الحكمة أنه يخلو من الانماط المعروفة فى الفلسفة بمعناها الحالى ، كالاستدلال بأنــواعه المتعددة ، وتحرير المسائل ثم محاولة البرهنة على كل منها ، وانما برزت الاقوال الحكيمة فى صورة نصائح أو توجيهات وارشادات ، أو أحكام غير مبرهن عليها ، والنموذج الفسيح الذى عبرت الينا منه هذه الاحكام أو القواعد هو الشعر . ويليه بعد ذلك بمراحل المثل العربى .

أما الشعر فعلى الرغم من أنه ليس هو اللغة الصحيحة للفلســفة والحكمة لكونه محكوما بقوالب فى النظم والقافية يعسر معها اقامة الدليل ومتابعته ، ولكونه لغة النفس والقلب وفيض العاطفة ورشح الخيــال فيصعب معه اجراء كثير من الجدل العقلى ، والقيام بالتفصيل والتحليل للمسائل وهما مطلوبان بالضرورة فى المحيط الفلسفى ، ولان الشــاعر غالبا ما تفرض عليه أحاسيسه عندما تثار مشاعره ، ويرق خياله وتتحرك أشجانه تحت وطأة موقف ما أيا كان هذا الموقف . ومن ثم فهو لا يتخير الموضوع المطروح ولا يلقى عليه كثيرا من أضواء العقل ونظراته ، وهى المؤهلات الرئيسية لحالة التفلسف ، وباختصار فالكلام المرسل هــو العبارة المناسبة للتفلسف ، والشعر هو الصيغة الملائمة للعاطفة وهــذا على الوجه الغالب الاعم،على الرغم من كل هذا الاأنه يبقى للشعر دور هام فى التعبير عن الذات وما يخصــها ، وعن علاقتهــا بالموضوعات الخارجية ، سواء كانت تلك الموضوعات مادية أو انسانية لا سيما اذا رأعينا فى الشعر عامة وفى الشعر الجاهلى خاصة عدة أمور :

١ ــ ان الشعر هو المرحلة التى تسبق الارتقاء العقلى مباشرة ، وأن الانسان قد ارتقى قلبه قبل أن ارتقى عقله ، وتهذبت مداركه ، ومن ثم نطق بالشعر قبل أن يحول هذا الاسلوب الى كلام مرسل يدع فيــه

ملاحظاته الفلسفية والعلمية ، فالتعبير به ليس محل اختيار للانسان فى فترة من الفترات التى تفصل بين الانتقال من طور التخلف العقلى والاجتماعى الى طور التقدم فيهما . وأن الانسان فى هذا الطور يكون فى حالة من الصفاء النفسى والقلبى ، والتأهب العاطفى والشعورى الى الحد الذى لا يستطيع معه صرف نفسه عن التغنى بما تحس ، وانشاد ما تجد فى عمقها اذاتها أو بتأثير ما حولها ، وتلك حالة يمر بها كل مجتمع قبيل ارتقائه ، نجدها عند الهنود فى المهابهاراته ، والرمايانة ، وعند الفرس فى الشاهنامة، وعند اليونانيين فى الالياذة والاوديسا ، وكل هذه الصور أودعت فيها من العادات والاخلاق والحكم التى كانت موجودة فى تلك المجتمعات بحيث يمكن القول : انه لو لم تكن هذه الاساليب الشعرية ما عرفنا شيئا مما كان يجرى فى هذه الامم (٨٦) ، والشعر الجاهلى صورة تعبيرية فى ظروف اجتماعية تشبه الى حد كبير حال المجتمع اليونانى فى عصر الالياذة والاوديسا أى قبل ظهور الفلسفة المحصة مباشرة .

٢ — واذا كان الغالب على الشعر هو تأثير القلب والوجدان وعلى الكلام المرسل هو تأثير العقل فليس معنى هذا أن الشعر لا يحمل أفكارا عقلية بالمرة ، ومن يقل ذلك ينس أن الذى نظم وقفّى وأخرج مشاعر النفس فى صورتها المسبوكة هو العقل ، يذكيه الخيال ، وتغمره العاطفة ، وتدر النفس عليه من انفعالها سيلا من الرقائق والمشاعر ، فالشعر صورة السمو الخيالى ، والرقة العاطفية ، والدفقات الشعورية ، وهو مع ذلك تصرف العقل ، وترتيب الذهن ، ولولاه لما كان هناك داع لعودة الشاعر الى شعره مرة بعد مرة لاصلاحه وتهذيبه على حد ما عرف عن حوليات النابغة وغيره ، وهو لا يعود الى قصيدته بنفس المشاعر الاولى ضرورة أن الحالة الشعورية لا تتكرر مرتين بنفس الدرجة على موقف واحد ،

(٨٦) انظر فى هذه الفقرة : جورج زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى جـ ٣ : ٢١ — ٢٢ .

وما دام الامر كذلك فلا يمكن أن يتحقق الفصل كاملا بين لغة العاطفة ولغة الكلام المرسل طالما أن العقل عامل مشترك بينهما وان الاسلوبين معا يحملان طابع التفكير والحكم ولو بدرجات متفاوتة حسب ما تسمح به ظروف كل منهما ، يقول جوستاف فون غرنباوم : « وبما أن اللغة مرآة للكون الخارجي فكل صوت وكلمة وجملة يتطلب تأييدا منطقيا يكفل وجوده لان كل واحد منها تعبر عن الفكر المطلق » (٨٧) .

٣ ـ وان تاريخ الفكر يدلنا على أن الفصل لم يتحقق ، فكثيرا ما استعذب أرباب الفنون الشعر فصاغوا فنهم بقوالب شعرية على هيئة منظومات أو متون أو أرجوزات ، وأحيانا ما أودعت المعاني الفلسفية أو الروحية في صيغ شعرية فالقى ابن سينا قصيدته العينية المشهورة في النفس والتي مطلعها :

هبطت عليك من المحل الارفع
ورقاء ذات تعزز وتمنع

ونظم الصوفية دواوين من الشعر تحمل طابع علمهم على غرار أشعار الجنيد والشبلي والحلاج وابن الفارض وابن عربي .

٤ ـ وهناك نقطة جوهرية في هذا الشأن لابد من اعتبارها مع الشعر الجاهلي بالذات لان العربي كان يعلم تماما أن الشعر هو ديوان حياته ، وسجل أفكاره ، وتاريخ مجتمعه ، فهو يؤدي دورا مزدوجا ، يعبر عن الذات من ناحية ، ويعبر عن الاشياء الجارية والمحيطة بالشاعر من ناحية أخرى ، ومن هنا فانه كان يعمد الى أن يودعه ما يجيش في نفسه وما يحدث في مجتمعه ، ويشهد بتلك الحقيقة البديهية كثير من المؤرخين لهذا الشعر ، فيقول البحتري عنه « الشعر قيد الاخبار ، ويريد

---

(٨٧) فون : دراسات في الادب العربي : ١٦ .

الامثال ، ولكل شيء لسان ، ولسان الزمان الشعر » وهو « يرد الاندية ، وينج الاخبية سائرا فى البلاد مسافرا بغير زاد » (٨٨) .

ويقول الاعلم الشنتمرى عن رواية عبد الملك بن قريب الاصمعى عن لغة العرب :

« وكان الشعر ديوانها المثقب لاخبارها وأيامها وحكمها ، وسائر ما خصت به من فضائلها » (٨٩) .

ويقول أبو عمرو بن العلاء : « ما انتهى اليكم مما قالت العرب الا آقله . ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير » ويشرح جورجى زيدان أن ما بقى لنا من أخبار العرب الجاهلية ، وآدابهم وعلومهم وأخلاقهم انما هو منقول عن أشعارهم (٩٠) .

وأما الدينورى فيقول فى مقدمة كتابه الشعر والشعراء : « وكان حق هذا الكتاب أن أودعه الاخبار عن جلالة قدر الشعر ، وعظيم خطره ، وعمن رفعه الله به ، وعمن وضعه الله بالهجاء ، وعما أودعته العرب من الاخبار النابهة ، والاحساب الصحاح ، والحكم المضارعة لحكم الفلاسفة ، والعلوم فى الخيل وفى النجوم وأنوائها والاهتداء بها (٩١) .

فقد بين أن للشعر مهمة جليلة . وأنه ساق الينا عن العرب حكما تضارع حكم الفلاسفة . وبالتالى فلست وحدى صاحب الحكم على ما قدمه العرب من نظرات عميقة تستحق الوقوف عندها ، ويوافقه أبوزيد

---

(٨٨) الدرة الفاخرة : ٣٣٣ .

(٨٩) الاعلم الشنتمرى ، شرح ديوان النابغة : ١١ .

(٩٠) تاريخ التمدن الاسلامى ج ٣ : ٢٥ — ٢٧ نقلا عن المزهر ج ٢ : ٢٣٧ .

(٩١) الدينورى : مقدمة الشعر والشعراء ومقتطفات من الادب العربى ج ١ : ١٩٠ .

القرشي فيقول فى مقدمة كتابه « جمهرة أشعار العرب » ضمن ما يقول : « واسندت الحكمة والاداب اليهم » (٩٢) أى الى العـــرب من خلال أشعارهم •

٥ ــ ان لغة العرب التى نقلت الينا حكمهم قد خلت من الاساطير التى امتلأت بها حكم الامم الاخرى من مصريين وكلدانيين وغيرهم • ولقد كانت أساليبهم ممحصة دقيقة تدل على المقصود بلا غلاف أسطورى وانها لتشبه فى ذلك اللغة العلمية الخالية من الخرافات والشحن البعيد • وهذا يدلنا على أنهم تجاوزوا تلك المرحلة ، ووقفوا على أعتاب مرحلة تطور جديدة •

وأما المثل فان صاحب الكليات يعرفه بأنه « اسم لنوع من الكلام وهو ما ترضاه العامة والخاصة لتعريف الشىء بغير ما وضع له اللفظ » وهو أبلغ من الحكمة ويقول المبرد : « المثل مأخوذ من المثال وهو قول سائر يُشَبَّهُ به حال الثانى بالاول » ويرى ابن السكيت انه « لفظ يخالف لفظ المضروب له ويوافق معناه معنى ذلك اللفظ شبهوه بالمثال الذى يعمل عليه غيره » ويسمى البعض الحكم القائم صدقها فى العقول أمثـــالا لانتصاب صورها فى العقول مشتقة من المثول الذى هو الانتصاب ، وللمثل صفات خاصة به من ناحية اللفظ والدقة فيه ، فهو يتسم بالوجازة والاختصار ، والدقة والاحكام ، ويصفه ابراهيم النظام فيقـــول : « يجتمع فى المثل أربعة لا تجتمع فى غيره من الكلام : ايجـــاز اللفظ ، واصابة المعنى ، وحسن التشبيه ، وجودة الكناية فهو نهاية البلاغة » (٩٣)

ويقرر ابن المقفع أنه اذا جعل الكلام مثلا كان أوضح للمنطق ، وآنق للسمع ، وأوسع لشعوب الحديث •

---

(٩٢) ابو زيد القرشي : جمهرة اشعار العرب : ٢ •

(٩٣) حنا الفاخورى : كتاب الامثال ٧ ــ ١٠ •

ولا تسترعينا صفاته اللفظية بقدر ما تشدنا دلالته المعنوية • وكون معناه يخالف لفظه ، فهو فى ظاهره قد قيل فى مناسبة حسية ، أو حدث من الاحداث الجارية ، أو التاريخية ، ولكنه نقل من تلك الحادثة الى دلالة حكيمة قصد بها التوجيه الى معنى آخر غير الذى قيل فيه ، ولهذا النوع من الحكم أهمية كبرى لا يدركها الا من تعمق فى دراسة نفسية الشعوب ، وتطور الفكر البشرى ، ولذا اعتبره « دى بور » الثمرة الاولى للنظر العقلى عند الساميين (٩٤) ، وتظهر براعة العربى فى التعبير عن مقصوده بطريقة سهلة ومبسطة ووجيزة ، ومتنوعة شاملة لكثير من نواحى الحياة فى العادات والتقاليد ، والحكم والسياسة ، والطبـــاع النفسية والاخلاق ، وان أسلوبها الرمزى ليفيدنا فى مجال النصـــائح والتوجيهات ، وان الاجزاء الكبيرة التى سيقت على لسان الحيـــوان لتعلمنا الكثير عن حياة الحيوان وخصاله •

(٩٤) ت ج دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام : ١٠

الفصل الثانى

اتجـاهات الحكمـة

١ ـ أحيانا عندما يصل الانسان الى درجة معينة من درجـات الحياة فى شتى وجوهها يخيل اليه أنه ولد هكذا . أو أنه قفز الى تلـك الدرجة فجأة . أو هبط اليها من عل . وينسى مع ذلك أنه وقف يوما من الايام على بساط المساواة مع عموم جنسه ، ويتغافل عن الصـعوبات والمراحل التى قطع بها درج السلم حتى تمكن من ارتقـائه الى هذا المرتقى . يفعل ذلك المشتغلون بالمال والاقتصاد ، ويتصنع ذلك العاملون بالرئاسات والمناصب . ويتوهمه أرباب الثقافة والفكر . ولقد تعـالى المتفلسفون ـ ذات يوم ـ على أسلافهم فبهرتهم بعض النتائج ، وشغلوا بضروب من القضايا التى استحوذت على فكرهم . ونصبوا أربابها آلهة للفكر وقادة للفلسفة ، وأئمة للعقول ، وتناسوا فى جنبهم كل جهد سبق . واستصغروا دونهم كل فكر مهما عمق ، واعتبروا رواد الفلسـفة اليونانية ومن تلاهم أصحاب العقول الصحيحة والمنتجة دون غيرهم من السابقين ، وكأن العقول البشرية ظلت جامدة فى الرؤوس لا تتحرك حتى تمكن اليونانيون من إدارتها على وجه مثمر ، أو كأنها لم تهبط على ابن آدم الا يوم ولد طاليس الملطى يرغب فى التفلسف ويتـأمل الطبيعة بين الجزر اليونانية .

مثل هذا التصور حلا لبعضهم أن يتصوره . أما المنصـفون من القدامى والمحدثين فانهم نظروا الى الانسان فى ذاته وقدرته ، فاعتبروه مفكرا لا يكف عقله عن النظر فيما يدور أو يجرى من حوله ، وانـه لا يستطيع غير ذلك . فكما أنه يأكل ويشرب فهو يعقل ويفكر . وبصرف

النظر عن الفروق الفردية والاجتماعية فى أسلوب وكيفية التفكير فان الجميع لا يسعه الا أن يفكر ، وأن يتجاوب مع الكون ومع ذاته ، وتلك طبيعة الانسان لا يفتر عن النظر فى الكون الذى يعيش بين مظاهره . وعن النظر فيما يعن له من داخله . ويشهد لهذه الحقيقة أرسطو عندما أرسل له تلميذه الاسكندر المقدونى يستشيره فى أمر الحكماء الذين أسروا فى حربه مع الفرس فقال له المعلم الاول : « ان لكل تربة — ولا محالة — قسما من كل فضيلة . وان لفارس قسمها من النجدة والفتوة وانك ان تقتل أشرافهم تخلف الوضعاء منهم » (٩٥) والجملة الاولى من العبارة هى الشاهد عندنا .

ويعترف ابن خلدون بهذه الجبلة الانسانية فيرى أنه بالفكر يهتدى الانسان لتحصيل معاشه . ويتعاون به مع أبناء جنسه ، ويقبل ما تجىء به الانبياء ، ويفهم ما يلقى عليه من علم ومعرفة « فهو مفكر دائما لا يفتر عن الفكر طرفة عين ، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر » (٩٦) . ويفرق فى حديثه عن العلوم العقلية بين كونها ثمارا عقلية تخصصية . وعلوما مستفادة من خبرات متتالية . ونظريات ثبتت من خلال أنظار متعاقبة ، وبين كونها نشاطا فطريا فى الانسان . ونتاجا طبيعيا تقتضيه حقيقة الانسان المفكرة . والنوع التخصصى مقصور على جماعة بعينهم ، والثانى سمة عامة لجميع الشعوب وللانسان من حيث هو ، يقول :

« وأما العلوم العقلية التى هى طبيعة للانسان من حيث أنه ذو فكر فهى غير مختصة بملة ، بل يوجد النظر فيها لاهل الملل كلهم ، ويستوون فى مداركم ومباحثها ، وهى موجودة فى النوع الانسانى ، منذ عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة » (٩٧) باعتبار

---

(٩٥) السيد الهاشمى : جواهر الادب جـ ١ : ١١٧ .

(٩٦) ابن خلدون : المقدمة ٣٦٠ .

(٩٧) نفس المصدر ٤١٧ .

الموضوعات المثارة التى يوجه الانسان نشاطه العقلى اليها كالحديث عن الوجود والحياة ، والخير والشر والمصير ، لا باعتبار الصيغة والمنهج حسبما رأى يوسف كرم أيضا (٩٨) .

وطبقا لهذا فاننا نسير مع الدكتور زكريا ابراهيم فى وضع عدة حقائق هامة منها : أنه ليس لتاريخ الفلسفة نقطة انطلاق معروفة لان التفكير الفلسفى فى نظره لم يكن فى يوم من الايام وقفا على قوم دون قوم ، أو على شعب دون شعب ، فلكل واحد من الشعوب تصوراته الحيوية التى تشبع حاجته وميله الى المعرفة ، ويؤكد على أنه ليس فى وسع الانسان أن يستغنى تماما عن التفكير الفلسفى طالما أنه يشهد الطبيعة وظواهرها ، وطالما أنه يعتبر نفسه فى علاقة مادية وشعورية معها فلابد والامر كذلك أن يحاول التعرف على الكون فى منبعه وأصله . وجريانه وحركاته ، ومصيره ونهايته ، كما يحاول التعرف على حقيقة مركزه فى هذا الكون ، وهو يفعل ذلك بقصد وبلا قصد ، بشعور واضح أو بغريزة مبهمة ، يعتنى بربط الاجزاء الفكرية التى يصل اليها أو لا يعتنى يصوغ فكره فى صيغ محررة أو فى أمثال وأساطير أو حكم تقليدية أو فى آراء سائدة ، وينتهى الى النتيجة التى نسعى لاثباتها وهى أن التفكير الفلسفى ظاهرة بشرية مشاعة ، وما دامت الفلسفة ضرورة انسانية فهيهات لاحد أن يستغنى عنها أو يتخلص منها .

٢ ــ واذا صح ان التفكير ملكة شائعة لا يكف عنها كل انسان ، وأن كل شعب له نظراته الخاصة ، وصيغه وأساليبه التى يعبر بها عن أفكاره فهل يصح أن نسمى هذا التفكير العام ، وتلكم النظرات القديمة لكل شعب فلسفة ؟ وأن نسمى تفكيرهم تفلسفا ؟

لا ينكر هذه التسمية العلامة ابن خلدون كما يتضح من نصوصه السابقة ، ولا ينكرها مفكرون كثيرون من المعاصرين من أمثال جوستورف

---

(٩٨) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية : ص ...

فى كتابه عن الميتافيزيقا يقول : ولو أننا أطلقنا لفظة « الفلسفة » على أية حكمة انسانية أو أية صورة يكونها الانسان لنفسه عن العالم ، أو أى وعى بشرى يحصله الانسان عن الواقع لكان فى وسعنا أن نقول : ان التفكير الفلسفى حق انسانى لا شأن له بخطوط الطول والعرض ، ولا علاقة له بمسائل الجنس واللون والدين ، فهو لا يمنع اطلاق اللفظة على التفكير العام ولا يقصر التفلسف على شعب دون شعب أو مرحلة زمنية دون أخرى مخالفا بذلك أبناء جلدته من الشعوبيين الذين يتعصبون الى بنى جنسهم من الاريين .

ويوافقه « كارل يسبرز » فيقول : حقا ان الفلسفة قد تكون شعورية أو لا شعورية . واضحة أو مبهمة ، حسنة أو سيئة ، ولكنها فى كل هذه الحالات لا تخرج عن كونها فلسفة . وكل من ينبذ الفلسفة انما يؤكد بذلك أن له فلسفته دون أن يفطن هو الى ذلك .

ووصف « بول فاليرى » الفيلسوف بأنه أى انسان كائنة ما كانت ثقافته يحاول من وقت لاخر أن يقدم لنفسه نظرة يستوعب فيها كل ما يعرف ، وبالاخص ما يعرفه عن طريق الخبرة المباشرة داخلية وخارجية (٩٩) ، فليس الفيلسوف هو تلميذ سقراط أو أفلاطون أو المنتمى الى المشائين أو الافلاطونية المحدثة أو غيرها من المذاهب ، ولكن الفيلسوف كل انسان يحاول النظر ليكون فكرة ما لنفسه بخبرته الذاتية ، والفلسفة هى كل فكرة يصل اليها ذلك الانسان من خلال احتكاكه وتعامله مع الكون يستريح اليها نظريا ، أو تقدم اليه حلا وسلوكا عمليا ، أو تحدد له موقفا فى علاقته بظاهرة أخرى . وهذا هو التفلسف والفلسفة بالمعنى العام ، أما الفلسفة كعلم اصطلح عليه وله قواعده ومصطلحاته ، ومذاهبه فلم يظهر — كما لاحظ هيجل — الا بعد أن فرغ الانسان من مطالب الحياة

(٩٩) د . زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ٢٦ — ٢٨ ، ٧٢ .

المادية ومستلزمات الصراع الطبيعي حسبما ساق ذلك ملخصا الدكتور زكريا ابراهيم (١٠٠) .

٣ ـ وبعد أن فرغنا من اعتبار التفكير العام تفلسفا وفلسفة ، وجوزنا مع غيرنا اطلاق اللفظة عليه نأتي الى العرب لنقول : هل يصح أن نطلق على أقوالهم ونظراتهم لفظة فلسفة ؟

كان من الممكن أن نكتفي في الاجابة على هذا السؤال بالفقرة السابقة ، وأن ندعها اعتمادا على أنهم شعب لهم نظراتهم وأفكارهم . وما يسري على غيرهم يسري عليهم ، ولكننا آثرنا افرادهم في جزء خاص من الحديث ولم نكتف بالفهم الضمني ، لانهم محل عنايتنا في هذا البحث ، ولان الجدل قد ثار كثيرا حول انتاجهم وعقليتهم فنرى أن أقدم نص يسعفنا في هذا الموقف هو ما جاء على لسان غيلان بن سلمة الجاهلي عندما خرج بتجارة الى الفرس ، وتحايل حتى دخل على كسرى فتحدث معه وبز في القول والحكمة فقال كسرى « هذا فعل الحكماء » (١٠١) . ويرى التهاوني أن لفظة الحكمة المرادفة للفلسفة تطلق على صاحب الحكمة ، وعلى صاحب الهيئة العقلية المنتجة لها . وعلى صاحب الحجة القطعية المسماة بالبرهان (١٠٢) ، ومن ثم أطلقها كسرى على سلمة .

وأما فيلسوف الحضارة « كاسيرر » فيربط بين صحة التسمية وبين اصدار الاحكام ، ويقرر أن لفظة فلسفة تطلق على الفكرة ان كانت حكما من الاحكام التي تعرف بها حقيقة من الحقائق الواقعية أو الموضوعية (١٠٣) ، وبما أن حكم العرب الواردة في أشعارهم وأمثالهم واقوالهم هي احكام لوقائع غالبا ما تكون موضوعية فلا يمنع تسميتها

---

(١٠٠) نفسه ٢٩ .
(١٠١) الاصفهاني : الاغاني ج ١٣ : ٤٧١٩ .
(١٠٢) كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ : ١٢٣ .
(١٠٣) كاسيرر فلسفة الحضارة ٢٠ .

بلفظة فلسفة طبقا لمعيار « كاسيرر » ذاته ، وعلى هذا يصر فضيلة الدكتور الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية اذ يقول : « ومهما يكن من أمر العرب عند ظهور الدين الاسلامى فانهم لم يكونوا فى سذاجة الجماعات الانسانية الأولى من الناحية الفكرية التى تهمنا ، يدل على ذلك ما عرف من أديانهم ، وما روى من آثارهم الادبية » ويقول : « وكان العرب عند ظهور الاسلام يتشبثون بأنواع من النظر العقلى يشبه أن تكون من الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الالوهية ، وقدم العالم أو حدوثه والارواح ، والملائكة والجن والبعث » (١٠٤) ، واذا كان الامر كذلك وأن الفلسفة لا تعرف شعبا دون شعب . ولا زمنا دون زمن وهى صفة لازمة للتفكير ، وان العرب فلاسفة بالمعنى العام لا الاصطلاحى فلنأت الى المقصود من هذا الفصل وهو بيان اتجاهات الحكمة العربية أو التفلسف العربى .

الاتجاهات المتعددة فى الفلسفة العامة :

سبق لنا فى الفصل الاول أن بينا طرفا من تعريفات الفلسفة كتمهيد بين يدى معنى الحكمة عند العرب والان نسير على هذا المنوال فنقدم ملخصا وجيزا للاتجاهات الفلسفية ثم نعقبها باتجاهاتها عند العرب مع موازنة بين ما لديهم وما لدى من سبقهم ومن جاء بعدهم .
وبادىء ذى بدء فان العقلاء متفقون على ضرورة البحث ، والكشف عن الاسرار ، وتوجيه النشاط الذهنى فى مجالات متعددة خدمة للذات ، وللحياة ، وللانسان ، ولكنهم مع هذا الاتفاق يختلفون فى الطريقة التى يبحثون بها ، والغاية التى ينشدونها من وراء البحث ، وهل هى نظرية أو عملية ، كما يختلفون فى مجال النشاط الذهنى نفسه ، وهل هو محدود بحدود حاجاتنا وما يرتبط بها من محسوسات وطبيعة أو يتجاوزها الى

---

(١٠٤) وانظر فى هذا ايضا كشف الظنون ج ١ : ٤٤٥ .

العالم الماورائى ؟ وتبعا لهذه الاختلافات فان المذاهب قد تعـــددت ، والاتجاهات قد تنوعت ، وتحزب كل فريق الى رأيه ومذهبه ، وضاق ذرعا بأفكار خصومه ومخالفيه ، وان كان ينبغى ألا نمقت هذا التنوع ، لانه علامة الثراء الفلسفى ، وأمارة الامتداد لساحة هذا العلم ، ورأيى ورأى الاخرين هو الحصيلة الغنية التى نمد أيدينا فى لحظـــة من اللحظات لنتناول منها ما نحتاجه فى الانفاق على ما يسعدنا نظريا وعلميا •

ويهتم أنصار الفلسفة القديمة بالاتجاه نحو دراسة الوجود من حيث هو موجود ، وبالبحث فى طبائع الاشياء وحقائق الموجودات والعلل الاولى ، والمبادىء الاولى ، وكان أخص ما يميز هذا الاتجاه عن غيره بعد عصر سقراط هو التوجه نحو الاشياء لذاتها حيث أنه أشرف وأكمل من دراسته لاغراض عملية أو دينية • ولا تتعلق تلك الدراسة بالجـزء انما تحاول الوصول الى الكل ، والفيلسوف الحقيقى فى نظر أفلاطون هو الذى يتطلع الى الوجود ككل ، ويستوعب الزمان بأسره ، ومن هنـا برزت فكرة الكلية فى الفلسفة كغاية واتجاه ودعوة لكل السـعداء من الفلاسفة أن يوحدوا بين الموجودات فى اطار عقلى أو نسق فكرى ، تبناه أفلاطون وأرسطو ، وعبر الزمان الى العصور الوسطى فاستمسك به الفلاسفة المسلمون والمسيحيون ، وأضافوا اليه عملية التوفيق بـين الوحى والعقل أو بين الدين والفلسفة ، ولم يخرج بيكون وديكارت عن هذا المفهوم الكلى (١٠٥) ، وأيضا فان هربرت سبنسر نفسه يجعـل المعرفة غير الموحدة وهى المعرفة العلمية الجـــزئية فى أدنى درجة من درجات المعرفة ، وأما المعرفة الكلية وهى معرفة الفلسفة فهى الدرجـة العليا ، ولكم أعجبَ كلٌ من « بوترو ، وبارودى ، وبول فاليرى » بفلسفة التركيب والتأليف والتوحيد والمفاهيم الكليـــة ، واعتبروا التفــكير الميتافيزيقى هو ميدان هذه الدراسة وهو صميم الفلسفة على حـد تعبير فاليرى •

---

(١٠٥) د/ عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الى الفلسفة ٩ ، ١٠ •

ونعلم من تاريخ التفلسف بصفة عامة ، والفلسفة الاصطلاحية بصفة خاصة أن الفلاسفة الشرقيين قديما حاولوا من خلال النظرات الفلسفية الممزوجة بالنزعة الدينية أن يحيطوا بالكون ، فى أصله ، ومجراه ونهايته ، ولقد اتسعت نظرات الشرقيين فى مصر وفارس والصين الى هذا الحد . وكان كذلك اليونانيون الذين استفادوا من حكمة الشرق ، وجردوها من أثوابها الاسطورية ، وخلعوا عنها معطف الدين ، وحرروا المسائل وصاغوها فى أشكال وبراهين لكنها أيضا كانت تتجه كما قلنا الى الاستيعاب النظرى للكون ، وليس لهذا من تفسير سوى أن هؤلاء الفلاسفة جميعا من شرقيين وغربيين كانوا أفرادا يعدون على الاصابع فى كل عصر ، ووجدوا أمامهم الكون كله بارزا يشمخ بعظمته ، ويطل عليهم بغموضه ، ويهدر بحركته وتغيره ، ويتعاقب بأيامه وأزمانه فتطلعوا الى فهمه والالتفاف من حوله ، ثم التسلق منه الى ما وراءه . وكانوا أكثر ثقة فى أنفسهم وعقولهم ، ولم تكن لديهم وسائل منهجية آنذاك يستخدمونها سوى العقل ، فاعتزوا به ، وركنوا اليه ، وأفادهم كثيرا ، وقدموا لمن جاء بعدهم علما وافرا أغناهم عن كثير من الجهد .

لذا ما أن جاءت العصور الحديثة حتى وجد الفلاسفة أنفسهم أمام كمية هائلة من الانتاج العقلى فى العصور السابقة للميلاد والتالية له ، وكانت تلك التركة الموروثة كافية لان تجيب على التساؤلات التى يطرحها العقل آنذاك لوفرتها وتنوعها . فكان دور الفلاسفة كدور مفتش التموين لا هم له الا التأكد من سلامة البضاعة وسلامة الآلات والموازين المستخدمة فيها . فانقلبت الفلسفة فى العصور الحديثة الى فلسفة نقدية أو ادراكية . تضع آلات الادراك على دفتى الميزان . وتحاول تمحيصها ، ولقد اتجهت الفلسفة الى البحث فى المعرفة وطبيعتها . وأصبحت تحمل طابعا فرديا . ينفرد فيه « جون لوك » بنقد العقل البشرى ويحولها « باركلى . ودافيد هيوم » الى بحث فى الطبيعة البشرية ، ويوجه « كونديلك » كل اهتمامه الى دراسة الاحساس وتحليله . وكانت بحوثهم

تلك بمثابة جلاء مرايا الادراك ليَرَوْا على صفحته الوجود ، بينما كان الوجود هو المرآة التى نظر من خلالها القدامى الى المعرفة ، ونجم عن هذا الاختلاف حول الموازين الادراكية عديد من الصراعات بين المثاليين والحدسيين من ناحية ، وبين الواقعيين والتجريبيين من ناحية أخرى وبين هؤلاء جميعا وبين الشكليين كذلك •

وتقدم العلم ، وخطا خطوات فسيحة فى محاولة دراسة الكون ، وانقسم الى عدة أجزاء كل جزء يبحث فى مجال خاص ، ووصل من خلال منهجه التجريبى فى عصورنا الحاضرة الى كثير من القوانين الكونية فأغرى ذلك البعض وجعلهم يسلمون له الزمام . ويؤيدون بحماس نتائجه ، ويرون أن المحسوس هو مجال المعرفة والخبرة الانسانية . والواقع هو دائرة نشاطنا ، وما ليس واقعيا أو لا يؤدى اليه فلا يستحق منا لفتة واحدة ووجودنا سابق على معارفنا ، وعلى تلك المعارف أن تكون خادمة له ، وكل فكرة لا تؤدى الى خدمة انسانية فهى خيال ولا قيمة لها ، والنظر خادم العمل ، والفكر مهذب السلوك ، وعلينا أن نوجه كل جهودنا لنرضى وجودنا الكلى كبشر أو وجودنا الذاتى كأفراد بصرف النظر عن المجموع ، ولقد مضى عصر الميتافيزيقا ، وولت أشباحها تلك الفلسفة التى لم تفهم الكون على الوجه الذى توصل اليه العلم ، وعلى الفلسفة أن تعايش العلم وأن تسلم له القيادة ، وأن تعمل فى التركيب بين نتائجه الجزئية ان أرادت الحياة ، أو تسلك سبيل التحليل اللغوى وتحديد المفاهيم للالفاظ كى يستخدمها العلم محددة ، وكى تعطينا من الالفاظ المحررة التى تستخدم فى المجال العامى ، وبشرط أن تكون الالفاظ ذات مدلولات واقعية ، فان كانت اللفظة معدومة الصلة بالواقع فليس لها أهمية ولا قيمة فى نظر دعاة الوضعية المنطقية ، على هذا النحو تتجه الفلسفة المعاصرة ما بين تجريبية ووضعية ، ووجودية ، وبراجماتية ، وشيوعية ، ووضعية منطقية ، الجميع لا يرى الا الطبيعة كمجال لادراكنا ، والا الحس والتجربة كوسيلة ادراك ، والمعرفة جزئية

وليس هناك ما يجعلنا نطمع فى تحويلها الى الكل طالما أن العلوم الجزئية تمدنا بما نريد ، وتطلعنا على ما نحب معرفته والوقوف عليه من قوانين كلية،والعقل للحياة والواقع ، ولتحليل الالفاظ اللازمة للعلم ، وأنا أحيا لوجودنا كأفراد ولوجودى كفرد بصرف النظر عن الاخرين (١٠٦) .

اتجاه التفلسف عند العرب :

ان من يقرأ كتب الادب ، ودواوين العرب قبل الاسلام يستشف بوضوح وجهة الحكيم العربى وهو يتعامل مع الوجود معاملة وصفية ، ويقف أمام الظواهر الجارية لا يعتنى بعللها الاولى بقــــدر ما يعتنى بوصفها وتشخيصها ، وبيان علاقته بها ، وما تدر عليه من نفع وفائدة ، أو تجلب عليه الشر والدمار ، يفعل هذا أمام النبات ، والســحب ، والشمس ، والنجوم ، والقمر ، والرياح ، والحيوانات ، والوحوش ، والاشجار ، والمياه ، والجبال ، والرمال ، والسهول ، والوديان ، بــل والحشرات على اختلافها ، هذا حاله مع الطبيعة الصامتة والحية كما هو مع الانسان فى شتى أطواره وأحواله ، فى خلقه وصفاته ، يستوعب ذلك ويتتبعه بدقة مبينا الصفات الحميدة التى تبعث الخير وتشيعه بــين الاخرين ، أو تعود على صاحبها بالنفع ، ومبينا الصفات الشريرة التى تكسب صاحبها الذم ، أو تصيب الاخرين بالضر والايذاء .

ويتتبع الانسان كذلك فى خلقته وجماله ، وطوله وعرضه ، والعلاقة بين الخلقة والجمال ، او بينها وبين القبح متتبعا كل جزئية فى هذا الكائن الناطق ، لا سيما الرجل فى قوته وشجاعته وفروسيته ، ومنطقه وعقله وحكمته والمرأة فى جمالها وحسن طلعتها ، وبهاء محياها ، ونور بسمتهــا وثغرها وكل جزء فيها .

---

(١٠٦) ارجع الى الاسس الفلسفية ٣٧ — ٦٨ ، ومشكلة الفلسفة ص ٧٨ — ٧٩ ، وفلسفة الحضارة ١٤ ، ومدخل الى الفلســـــفة لكوبله ، فى الفصول الخاصة بالوضعيين والتجريبيين .

ونالت العلاقات البشرية بين الافراد قسطا كبيرا من أحاديث الشعراء : مثل علاقة الجوار ، والصحبة والمجاملة ، والمصاهرة ، والعلاقة الاسرية والقبلية ، وعلاقة العاطفة والزوجية ، والعلاقة بين الانسان والحيوان ، وبينه وبين أرضه بكل ما تشتمل عليه من ظواهر طبيعية وأطلال ودمن وربع ، كما كانت مشكلة الحياة والموت ، والمصير والعقيدة من بين المسائل التى اهتم بها العربى اهتماما كبيرا •

كل هذه الاحاديث والاهتمامات تجعلنا نلخص فى ايجاز اتجاه العرب فى حكمتهم بأنها انسانية وجودية •

أما أنها انسانية فلاهتمام العربى بالانسان على النحو الذى بيناه ، وان كان اتجاه العربى فى حكمته نحو الانسان لا لمعرفته لذاته ، ولكن لما يعود عليه من عمل ونفع ، أو لما يدفع من شر ، كما أن دراسة الوجود مرتبطة كذلك بالجانب الظاهرى الوصفى ، ومنوطة بالمصلحة العملية للانسان ، وأكاد أجزم بأن مثل هذه الروح فى اتجاه الحكمة أو الفلسفة فى مثل هذه الدورة الزمنية يشبه الى حد كبير اتجاه كثير من الفلاسفة القدامى والمعاصرين من وجوه •

أولا :

ان الحكمة العربية كانت توضيحا لمبهم فى قضية من قضايا الواقع ، أو كشفا لغامض من مشاكل الوجود طبقا لظروف عصرها ، وكانت حلا لخلاف ناشب بين جماعة ، أو فى سياق خطبة أو قصيدة القيتا لحل صراع قبلى قد برز أو استفحل ، وباختصار فهى نابعة من ظروف واقعية ملموسة ، أو داعية الى واقع عملى ينبغى وقوعه من بين احتمالات مفروضة يتطلبها ظرف أو حدث وجودى معين ، فالمعرفة هنا خبرة مباشرة بالحوادث تستخدم فى واقعة مضت ، أو أخرى يمكن أن تقع ، والحكمة أيضا بهذا المفهوم أو الاتجاه صارت عبارة عن فن للحياة ، أو أسلوب لمعالجة الواقع ، والعقل الانسانى من تلك الزاوية كان عاملا على حل

المعضلات الوجودية أو الانسانية فهو خادم للواقع الذى يحياه العربى ، وهو صدى لما يجرى من حوله على بساط النفس أو الطبيعة بشتى المظاهر والتغيرات على قدر ما أوتى العقل وقتها من امكانيات وصيغ قادرة على الحل والخدمة .

ولا غرابة فى هذا الاتجاه ولا نقصان من قدر العقل وهو يسخر نفسه لخدمة المعرفة التى تقدم حلا لمشاكل العالم الصغير والكبير ، لان سقراط قديما قد استنزل الفلسفة من السماء الى الارض لتعمل فى اطار الخدمة العامة المرتبطة بالوجود الانسانى فى خلقه وبما يتطلب فى الحياة ، وكانت الرواقية من أقوى النزعات القديمة التى طبعت الفلسفة بالجانب العلمى ، فى العصر الذى كان فيه « لاهوتسيه وكونفوشيوس » الصينيان يقومان باصلاح المجتمع الصينى المتدهور من خلال الفلسفة فى شكلها النسكى باتباع طريق الزهد والدعوة اليه عند الاول ، أو فى صورتها الاجتماعية بنشر العدل عند الثانى (١٠٧) .

ومن المسلم به أن الاتجاه الرامى الى خدمة الفلسفة للواقع وللانسان هو مذهب الواقعيين أو الوضعيين من أمثال « أوجست كونت » وهو اتجاه الماديين من أمثال ماركس وانجلز . والوجوديين مثل كارل يسبرز وجان بول سارتر وهيدجر ، والبراجماتيين من أتباع بيرس ، ووليم جيمس ، وجون ديوى ، فكلهم على اختلاف فى التفاصيل والتحليل — يجعلون من النظر الفلسفى خادما للانسان وللواقع والعلم الجزئى ، ومن ثم يبدو الحكيم العربى فى هذه النقطة شبيها الى حد كبير بالفلاسفة الوضعيين المعاصرين من حيث الاتجاه فقط لا من حيث المنهج والتجربة العلمية التى يجعلها المعاصرون أساسا لكل نظر وتفكير .

---

(١٠٧) د . غلاب : الفلسفة الشرقية ٢٣٢ — ٢٤٤ .

ثانيا :

يتجه العربى فى نظراته الى الظواهر المحيطة به ووضعها ، وجمالها، وما تحمل من نفع أو ضر وانه ليشبه فى ذلك أيضا الفلاسفة الظواهريين المعاصرين من أمثال هوسرل مؤسس مذهب الظاهريات المعاصر الـــذى يهتم بالكشف عن عالم الظواهر ووصفه بكل دقة ، والذى يفرق العربى عن أتباع المذهب الظواهرى أنهم يصرون على ضرورة الربط بين الظواهر بينما العربى لم يستطع كثيرا لظروف طوره الاجتماعى أن ينهض بهـــذا العبء فاكتفى بتعقب كل ظاهرة ووصفها وبيان ما تؤدى من نفع ، وما نستفيد بها فى حياتنا أو ما تجره علينا من دمار .

ثالثا :

وارتبط وصف العربى للظاهرة أيا كانت تلك الظاهرة بحـــــالة شعورية نحسها من خلال قصيدته ، وتبدو من ثناياها خيوط الارتياح والحب أو الرضا ، أو أمارات الغضب والسخط والضجر ، وقد اعتبر « الويس ريل » الفلسفة هى علم الشعور ، فبمجرد الاحســـــاس بالحوادث والوقائع داخل المجرى الشعورى للانسان يعتبر تفلســـفا فى حد ذاته ، وعلينا أن نهتم بهذا الادراك الشـــــعورى وموضوعاته وقوانينه .

رابعا :

وكان الحكيم العربى بله الانسان العربى ككل مهتما بألفاظ لغتـــه وتحديدها ، والنفور من اللحن فيها ، واننا سنطلع على مدى العنـــاية التى كان يوليها العرب للغة خاصة عندما يعمد الانسان الى وصف ظاهرة وجودية فعندها ينبرى العربى الى تقمص شخصية غير عادية لها لغـــة جديدة عن تلك التى كان يتحدث بها منذ دقائق فيأخذ فى انتقـــــــاء الالفاظ ، وتحديدها ، واختيار اللفظ المناسب للجزء المعين فى الظاهرة مناط الوصف ، وكثيرا ما جاءت تلك الاوصاف الدقيقة والمحددة بألفاظها

على لسان الصبيان والفتيات فضلا عن الرجال المسنين والنساء ، وكم كانت اللفظة الواحدة تثيرهم لو وضعت فى غير موضعها من الخطبة أو القصيدة ، ومثل هذا التعمد يشبه اتجاه أنصار الفلسفة الوضعية المنطقية من أمثال « موتسى أشلك» الذين يرون أن أسمى مهمة للفلسفة تكمن فى تحديد مفاهيم الالفاظ لكى تكون جاهزة لاستخدامها فى العلوم .

خامسا :

ولقى الانسان اهتماما بالغا من العربى ، ووجه اليه أنظاره سواء فى جانبه العقائدى أم السلوكى والاخلاقى ، أم فى نهايته ومصيره فامتلأت أشعارهم بالحديث عن الله وصفاته وأفعاله ، وبالحديث عن الاصنام والاوثان كآلهة متعددة ، كما أفاض العربى فى سرد الصفات والفضائل الاخلاقية وتحدث عن المعايير الضابطة للسلوك ، وعن الميزان الخلقى ، وعن الباعث الخلقى وراء الفعل والسلوك وتعددت مذاهب وآراء الشعراء فى ذلك . وأيضا فقد كانت حادثة الموت أقوى فجيعة ترتطم على صخرتها مشاعر الانسان العربى ، وتفجأه كل حين فى ابن أو أب أو أخ ، ومن ثم شغل بالمصير الانسانى بعد الرحيل من هذا الوجود .

وبهذه الاتجاهات الثلاثة يمكن أن نعتبر الحكمة العربية فلسفة اعتقادية بالمعنى المفهوم فى المصطلح الفلسفى المقابل للتيار الشكى القديم أو المعاصر . وفلسفة أخلاقية لها معاييرها العامة التى رسمها الحكيم العربى مطابقة لمجتمعه . على غرار ما حصر كل من « فند لبند ، وهنرش ركرت » (١٠٨) اتجاه الفلسفة فى تحديد المعايير الاخلاقية .

---

(١٠٨) د . عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الى الفلسفة ٦ — ٦٠ ، د . زكريا ابراهيم : مشكلة الفلسفة ٢٦ — ٨٠ ، د . توفيق الطويل اسس الفلسفة ٣٣ — ٦٨ ، رالف بارتون ، افكار وشخصية وليام جيمس ٤٠٤ .

واهتمامهم بالمصير الانسانى يكتب لهم السبق عن دعـــوة « موريس بلوندل ، والبير كامو » الى ضرورة أن تتجه الفلسفة الى حل ألغـــاز المصير ، ومساتير النهاية ، وفوق هذا فان توجه العربى الى مســـائل الالوهية وما يرتبط بها ، والى دراسة المشكلة الاخلاقية من وجههـــا النظرى فى تحديد المعايير ، والى الخوض فيما وراء الوجود الواقعى وتصور الحياة الاخروية كل هذا ينقل الحكمة العربية من وجهها الواقعى أو المادى الى رحاب الميتافيزيقا والى ساحات الماورائية ، فهى اذا فلسفة تتجه الى ما وراء الطبيعة والى الوجود والانسان والمعرفة والمصـير بالاضافة الى القيمة والجمال ، ولا يعنى تعدد الاتجاهات هذه وجودها بنسبة واحدة عند جميع الحكماء والشعراء بل وجودها فى الغالب الاعم بحيث يمكن القول بأن هذه الاتجاهات هى المسيطرة على معظم الرؤوس التى كتب عليها أن تفكر بطريقة أفضل من غيرها ، وأن تحتـــوى ما فى مجتمعها وتتجاوزه الى صور أسمى بحيث لو أمعنا النظر لرأينا انفصالا فى الظاهر والحقيقة بين ما يقوله الحكيم وما يسود المجتمع . مع أنه عند التعمق الجيد يظهر أن الانفصال وثيق الصلة بالاحداث الجارية •

وعلى سبيل المثال كيف يخرج أمثال هرم بن سنان ، وكذا حـاتم الطائى بكرمهما وعقلهما وحلمهما من مجتمع الغزو والسطو ؟ وكيـف تخرج أفكار الالوهية الواضحة عند زهير من مجتمع وثنى ؟ وكيـف يخرج الحنفاء من بين الأجسام المتسمرة حول الاصنام ؟ وكيف تنشـأ دعاوى العفة والاخلاق فى الوقت الذى تُسْبى فيه الحرائر ، وتساق من خبائها وهوادجها الى صدور غير صدور أزواجها ؟ عند النظرة الاولى نحكم بأن هذه الاتجاهات بعيدة عن الواقع ، ولكنها مهما بدت فهى صدى غريب لظواهر معتادة ، وأفكار متقدمة بنيت على هياكل ماضية ، وحفزت اليها أحلامٌ وعقولٌ أرادت أن تقفز من الصور الرديئة الى الواقع الافضل ، ومن يدرينا لعل الضعف هو الذى خلق القوة ، ولعل عمـــق الحفرة هو الذى ولد الحيلة للصعود ، والمحاولات المتكررة لتجاوز العادة

الى ما فوقها هى المميزة لعقول الصفوة ، والمعبرة حقيقــــة عن روح التفلسف ، وهى أعز ما تملك الفلسفة فى كل عصر من العصور ، فسقراط وأفلاطون نهضا ضد الروح السوفسطائية السائدة فى المجتمع اليونانى ، وديكارت كان طفرة بالنسبة لروح القرن السابع عشر فى فرنسا وأوربا المتزمتة دينيا ، وقد نقد « كانت » العقل فى وقت ساد فيه تمجيد العقل على يد رجال الثورة الفرنسية (١٠٩) .

دعــوى وردها :

قد يقول قائل ما للحكمة العربية فى بداوتها وللفلسفة المعــاصرة فى اتجاهاتها ؟ وعلام تقام موازنة بين طرفين ابتعدا زمنا وفكرا وطريقة ؟ وهل تريد من وراء هذه الموازنة أن تجعل لموضوع بحثك قيمة خاصــة عندما تقيمه على طرف ، مع أنواع من الفلسفات تقدمت منهجا وتحليلا ، وتقدم عصرها حضارة وعلما ؟ وكيف ذلك ولم يحدث اتفاق على أن للعرب حكمة بالمعنى الفلسفى حتى تجعلها فى سياق الفلسفة المعاصرة فضلا عن وضعها معها فى موازنة واحدة أو سياق محدد فى الاتجاهات ؟

وللاجابة على هذه النقود فاننى أصدر فى دفعها من نقطة تقــدير الحكمة العربية بالغا ما بلغت فى التقدم أو الانحطاط ، وفى اسهامهــا لحركة الرقى العلمى للبشرية أو عدم اسهامها ، وينبع تقديرنا لهــا من اعتبارها تراثا لزمنها ، وصورة للمجتمع الذى نشأت فيه ، وتكيف أفراد مع الظروف التى يمر بها شعب من الشعوب فى حقبة من الزمن ، وليست الفلسفة الا كذلك يقول هيجل : ان الفلســـفة « هى روح العصر الذى تنتسب اليه ، انها ليست فوق عصرها ، وانما هى وعى عصرها » (١١٠) بصرف النظر عن نوع هذه الفلسفة ، وطريقة معالجتها للمسائل ، وعن المناهج التى تتبع فى ذلك ، فكل حكمة لاى حكيم فى أى عصر هى وجهة

(١٠٩) د . عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الى الفلسفة ٤٨ .
(١١٠) نفس المصدر ٥٩ .

نظر الى الكون من زاويته الخاصة ، ويرى « أورتيجـــا آى جاست » (١٨٨٣ — ١٩٥٥) الفيلسوف الاسبانى المعاصر أن وجهات النظر كلهـــا صادقة ، لان كلا منها يمثل المنظور الذى منه ينظر الانسان الى الكون . ويجب ألا يطرد بعضها بعضا ولا نقلل من شأن البعض بالنظر الى البعض بل بالعكس هى متكاملة ، ولا يجوز أن ينوب احداها عن الاخر ، ويقول صراحة « ان كل حياة انما هى وجهة نظر الى العالم ، والحق أن ما تراه الواحدة لا يمكن أن تراه الاخرى » (١١١) ولو أرجعنا فيلسوفا معاصرا الى عصر العرب وعاش هناك لقال ما قالوه ، ولو استأخر حكيم عربى وذهب الى أوربا وخضع الى الظروف التربوية والثقافية الحالية لقـــال ما يقوله فلاسفة الغرب الآن .

وأيضا فان ذكر العرب مع المعاصرين لا يعنى التشابه فى كل شىء فهذا ما لا يقول به عاقل ، ولا يعنى التشابه فى كيفية المعالجة لاى نقطة أثرناها سابقا ، وانما يعنى أن الاتجاه نحو الطبيعة والانسان هو الذى سيطر على العربى ، وزاد من اهتمامه بهما حاجته الى المعاش ، وتأكيد ذاته ووجوده ، وأن نظراته فى كل منهما غلب عليهـــا طابع الملاحظة المتكررة ، والخبرة المستمرة للظواهر الطبيعية والظواهر الانسانية ، وأن نفس النظرة المرتبطة بالواقع هى التى تسيطر على أدمغة الغرب اليوم . واشباع الانسان فى حاجياته هى الهدف الاسمى من وراء الحضـــارة المادية السائدة فى أوربا ، وان المعامل أو التجربة المعملية ، والعلوم الجزئية المتقدمة هى المناهج التى بها يفهم الكون ويقضى الانسان وطره فيه ، وينبغى كذلك أن نلاحظ التوافق المنهجى حيث تقوم نظرة كل منهما على التجربة فى التعامل مع الظواهر على اختلافها ، وان دنت التجـــربة القائمة على الملاحظة العابرة عن التجربة العلمية دنوا كبيرا جدا ، فهما يتفقان فى النظرة العامة الى الحياة ومنهجها ، ومثل هذا يحدث كثيرا عندما يقترب الانسان فى تفكيره من المادية ويدنو من الطبيعة .

---

(١١١) نفسه ٥٨ ، ٥٩ .

وان كنت أرى أن المادية فى الاتجاه النظرى للعرب لم تكن فلسفة مقصودة بقدر ما كانت ظرفا مفروضا تتطلبه الحياة وقتها حيث تكــون المراحل الاولى فى المعرفة الانسانية فى نظر كاسيرر « متعلقة بالعـــالم الخارجى مقتصرة عليه . ذلك لان حوائج الانسان العاجلة ورغبــــاته العملية تعتمد على بيئته المادية . فهو لا يستطيع أن يحيا دون أن يظل يكيف نفسه لظروف العالم المحيط به ، وعندئذ يمكن أن توصف الخطوات الاولية التى يخطوها الانسان نحو حياته الفكرية والحضارية بأنهـــا أعمال تشمل نوعا من التكيف الذهنى نحو مقتضيات البيئة المباشرة » (١١٢) والعربى فى تلك الحقبة التى نتحدث عنها كان يخطو بخطوات أوليـــة نحو التحضر ، ونحو بناء حياة مستقرة ثابتة .

ولما لم تكن المادية عند العرب فلسفة مقصودة صح أن يتخللهـــا احترام الفكر والعقل ، وان يتعايش معها الاعتقاد بوجود آلهة أو اله واحد كما سنبين فيما بعد . وصح أن ينظر الانسان بعين الى الدنيـــا والطبيعة والمرعى والظواهر الوجودية أى الكونية المحيطة به ، وأن ينظر بعين أخرى الى ما وراء هذا الكون . وماذا بعد الموت ؟ وكيف تكون الحياة فى الآخرة ؟ وصح مع هذا وفى درجة هامة أن يفصل بين النظـــرة المادية للطبيعة وبين الفضائل الاخلاقية التى تقترب كثيرا من المثاليـــــة الفاضلة ، فيقوم العربى بذبح ناقته التى لا يملك غيرها الى من يقصده من الضيوف أو المارة ، وأن يتحمل الواحد منهم ديات كثير من القتـــلى على حساب ماله الخاص . وأن يتحمل تعيير زوجته له ، أو تعيير أقاربه لاسرافه فى الجود والعطاء ، وصح له أن يركب الصعاب من أجل محمدة يجلبها الى ذاته ، ولا شك أن هذه السمات تختلف تماما عن سمات المادية المقصودة كفلسفة فى المجتمعـــــات المعاصرة ، لان الماديين المعاصرين يستهينون كثيرا بالعقل ولا يفكرون فى الماورائية ، وينكرها جلهـــــم ،

---

(١١٢) كاسيرر : فلسفة الحضارة الانسانية : ٣٢ .

وتنطلق ذاتهم مدمرة ما حولها لتحقق رغباتها ، وليس هناك فناء للكون ولكنه يبقى ، وان ذهبنا نحن فالى لا شىء ، ولا نعيم ولا عذاب ٠

على أنى مهما فعلت من موازنات فلن أصل الى ما وصل اليه « ليفى بريل » عندما رفض أن يسمى العرب وغيرهم بالبدائيين لانهم من الناحية العقلية ، وطبيعة عملها ، وتكيفها مع ظروفها لا يعتبرون كذلك ، ويعلن أن التسمية بالبدائى خطأ ، بل هم جد بعيدون عنا وجد قريبون منا فى آن واحد (١٣) ، بعدوا عنا زمنا ، واقتربوا منا طبيعة وفكرا ، ووصفهم بالبدائيين هو باعتبار ما صرنا اليه نحن ، وباعتبار أحوالنا ٠

---

(١٣) ليفى بريل : العقلية البدائية : ٥ ٠

الباب الثانى

نظرات العرب فى المعرفة

الفصل الاول

المعـرفة وامكانهـا

لا يتصور أحد أن يكون العرب فى جاهليتهم قد خطر على بالهـم مثل هذا الموضوع ، وقد كان مجال اهتمام الفلاسفة المحدثين كما عرفت فى الفصل السابق ، ولا يظن باحث أن العرب قد لمسوا أصول هـذه النظرية الحديثة من حيث موضوعها ، هذا الموضوع الذى يحدد العلاقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك ويتحدث عن وسـائل الادراك ، وقيمته ، وحدوده ، ويفصل بين مذاهب اليقين والشك ، ولكننا بشىء من التمهل قرأنا لهم كثيرا من النصوص التى فصلت بين المعرفة والعلم ، وفرقت بين المعرفة ومناهج البحث ، وتحدثت عن الوسائل التى يمكننا بها أن نعرف من حس وعقل ، وبديهة ، وفراسة وحدس ، ولمسـوا بوضوح حدود المعرفة وسعوا الى اليقين ، ونبذوا الشك ، وتلك هى الاصول الرئيسية فى نظرية المعرفة ٠

وأقوالهم التى وردت الينا من نثر ونظم تلمس هذه المسائل فى رفق وأناة ، واعنى بالرفق أنهم لم يخوضوا فى تفصيلات النظرية ، سواء فيما يتعلق بطبيعة الادراك ، أم آلاته ، أم حدوده على الوجه التى دُرست به النظرية فيما بعد ، ولسنا نطلب منهم ذلك فهذا ما يتجـاوز مرحلتهم وطورهم وما يتوقف على بحوث وعلوم واكتشافات فى النفس لم يكن العرب ولا غيرهم فى عصرهم على دراية بها آنذاك ، كما أنهم لم يتحدثوا عن نقد النظرية فى جانبها الحسى والتجريبى العلمى ، أو فى جانبيها العقلى والمثالى ٠

وأعنى بالاناة كونهم قد تعرضوا بالحديث واثارة النظـر لأهم

دعائمها الرئيسية على وجه كلي ومجمل ، ولست أبالي سواء كان ذلك عن قصد أم كانت اثارتهم لهذه الموضوعات جاءت عفوا في سياق الاحاديث العامة ، لان المهم في نظر الفكر أن يلمس ما ينبغي لمســـه ، وأن تكون الالفاظ اللغوية التي تمثل العصب الرئيسي للفكرة قد برزت وحُددت ، وأن يعي المتحدث الموضوع الذي يدلي فيه برأيه ، ويكفي أن يكـــون الوعي موصوفا بالدراسة العامة ، أو الشعور بالموضوع المطروح ، وهو بلا شك دون الوعي العلمي المطلوب الذي يتوجه فيه الادراك نحـــو موضوع محدد ، ثم يتخير له المنهج المناسب ، ويظل يتتبعه جـــزءا فجزءا حتى يأتي الى منتهى قدرته فيه ، أو يكون لنفسه مذهبا خاصـــا حياله ، ولا يستحسن منا أن نهمل كل خطرة في مجال الوعي العام ، لانها كثيرا ما جلبت الينا نفعا كثيرا ، وكم من المسائل قد انجلت في حالة ادراكية شائعة ، أو من سياق تفكير غير محدد ، وكم أشدنا بعلماء لانهم لمسوا أعمق الافكار من خلال أحاديثهم في غيرها ، أو ضمن السياق العام لموضوع ما ، وأيضا فانه لا داعي لان نهمل مثل هذه الافكار تحت زعم الظروف البدائية ، أو تحت القول بضعف الثقافة وغيرها لاننا أثبتنا أن الانسان لا يكف عن التفكير ، وأن موضوع الفلسفة يمكن أن يرد على بداهة القدامى كما يرد على عقول المعاصرين وان اختلفت طرق المعالجة ، ومن يدرينا لعلهم كانوا يقصدون ما يقولون تماما وأنهم نطقوا بالنصوص القادمة عن وعي كامل بموضوع أحاديثهم ، ؟؟ ولقد آن الاوان أن نرفع أيدينا عن القدامى ، وأن نكف بألسنتنا عن تسفيه أحلامهم ، وأن نشـــيد بما علموا ، وأن نعذرهم فيما جهلوا ، أو عنه قصروا .

مناهج البحث والمعرفة :

مناهج البحث والمعرفة مصطلحان فلسفيان كثيرا ما يقع الخـــلط بينهما على ألسنة غير المتخصصين في هذا العلم ، وكلمة منهج بصـــــفة عامة تعني : الوسيلة المحددة التي توصل الى غاية معينة ، وتتعدد تلـــك الوسيلة حسب طبيعة العلوم فمنها ما يسمى بالمنهج العلمي ، وهو الخطة

المنظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بغية الوصول الى كشف حقيقة أو البرهنة عليها ، ومنها المنهج التاريخى ، والتركيبى ، والمنهج الذاتى والكمى ، والمقارن (١) ، ومناهج البحث فرع من المنطق ينصب عـــلى دراسة المنهج بوجه عام ، وعلى دراسة المناهج الخاصة للعلوم المختلفة ، وهو ضرورى لكل من يزاول مهمة البحث فى العلوم المختلفة ، لان البحث عن الحقائق ومحاولة التوصل الى قوانين عامة لا يكون بدون منهج واضح يلتزمه الباحث من جميع مراحله وخطواته ، وقد نشأ هذا الفرع الجديد على يد « ريموس » المقتول عام(١٥٧٢) ومن تابعه من الباحثين ، وأما المعرفة فهى ثمرة التقابل والاتصال بين ذات مُدْرِكة وموضوع مُدْرَك ، وتتميز عن باقى معطيات الشعور من حيث انها تقوم فى آن واحد على التقابل والاتحاد الوثيق بين الطرفين (٢) ، وبالطبع لم يدرك العربى هذا التفصيل ، وما كان له أن يدرك ذلك ، لكنه أشار الى أصـــل المصطلح وضرورته لكشف الحقيقة ، كما صرح بتعدده طبقا للموضوعات المطروحة يقول علقمة بن علاثة العامرى أمام كسرى :

« ان للاقاويل مناهج ، وللآراء موالج ، والعويص مخـــارج »

---

(١) المنهج التاريخى : [illegible] يعتمد على النصوص والوثائق للتأكد من صحتها ، وفهمها على وجهها ، وبذا يستعيد الماضى ويدون أجزاءه ويعرض منه صورة تطابق الواقع ما أمكن ، والمنهج التركيبى : جملة أساليب ترمى الى تصوير احداث سابقة واثبات وجودها من [illegible] الوثائق ، والعـــلاقات الموجودة حاليا ، واظهر ما يستخدم فى التاريخ والبيولوجى ، المنهج الذاتى : هو الاستبطان ، وهو التأمل الباطنى لما يجرى فى الشعور لتفسير الظواهر النفسية ، المنهج الكمى : الطريقة التى [illegible] كمية كالعدد أو الحجم أو القياس أو الوزن للوصول الى [illegible] ، المنهج المقارن : وهو مقابلة الاحداث أو النصوص بعضها ببعض لكشف التشابه بينهـــا و العلاقات وهى فى العلوم الانسانية بمثابة الملاحظة والتجربة فى العلوم الطبيعية « المعجم الفلسفى : ١٩٤ - ١٩٥ » .

(٢) المعجم الفلسفى : ١٨٦ ، وانظـــر د . بدوى: مدخل جديد الى الفلسفة ٦٧ ، د . الطويل : أسس الفلسفة ١١١ .

ويقول خالد بن جعفر الكلابى أمامه أيضا « لكل منطق فرصة » (٣) فقد أدرك الاول أن لكل نوع من القول منهجا يتبعه الانسان ليكون فكره منظما ، ولابد من أن يلزم ذهنه خطا محددا ، وطريقة معينة كى يصل الى المطلوب ، وحتى يكون لكلامه وجها من الصواب والقبول ٠

ولو تدخلنا قليلا فى ترتيب الجمل الثلاثة . ونقلنا العبارة الثانية مكان الاول لاعطتنا الجمل الثلاثة صورة حديثة جدا لمعنى المنهج المطلوب فى البحث ، حيث تدلنا الثانية على أن لكل رأى مدخلا مناسبا للموضوع يجب الدخول منه . وبداية فكرية . أو علمية يحسن الابتداء بها ، ونقطة أولية لابد من مراعاتها ، فان نحن فعلنا ذلك ابتداء لزم أن نتبع منهجا صحيحا أثناء العرض والشرح . أو التفسير والتحليل ولابد أن يكون المنهج ملائما كذلك للموضوع المدروس . واذا توفرت البداية الصحيحة . واختط الانسان لنفسه منهجا مضبوطا خلال رحلة البحث أو القول أو الدراسة كما تقول الجملة الاولى أسلمه ذلك كله الى أن يجد للمعضلات ، وللعويص من المسائل المطروحة مخرجا ، وأن يصل الى نتيجة مرضية حسبما تدلنا الجملة الثالثة ٠

ويمكن أن تكون هذه العبارة بجملها اشارة واضحة لمناهج البحث فى العلوم على اختلافها ، على عكس عبارة خالد الكلابى فانها تدنو جدا من الاشارة الى المنطق الصورى المعروف فى الفلسفة ، لان الفرصة اما أن تكون زمنية ، واما أن تكون موضوعية وحينئذ فيكون المعنى للجملة مرادفا لقولهم « لكل مقام مقال » واما أن تكون الفرصة هى الصيغة من الاستدلال والرمز اللفظى ، وعندها تعنى أن يكون للمنطق صور مناسب من العبارات والبراهين اللائقة به كى يكون مؤديا للمطلوب ومنتجا من الناحية الفكرية ، وانى أناشد الاخرين الا يسخروا من هذه الفهوم لمعانى العبارات العربية فاننا لم نقف بدقة على مدى عقليتهم ٠

---

(٣) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج ١ : ١٠٤ ٠

وكيف كانت تفكر . وليس لنا الا ما توارثناه من أقوالهم . فينبغى أن ننظر اليه بعناية فائقة ، وأن نستخرج مقصودهم الذى استكن فى عمـق نفوسهم وهم ينطقون ، أو نفهم نحن ما يلزمنا فهمه من العبارة طالما أن الفهم لا يتصادم معها ، وليس ثم ما يمنعنا من الفهم ، والادلاء به على بساط البحث . وكل فهم لافكار غيرنا فهو مقبول طالما أن صاحبـه قد أشار اليه ولو من بعيد ، ولقـــد حيّر « فيثاغوراس » الفيلسوف الرياضى اليونانى عقول من جاء بعده فى فهم الغازه واشاراته التى كان يتعمد الإلغاز فيها قائلا : انى أشير الى المعنى ولا أصرح به ، ومع ذلك أطلنا المكث عنده ، والوقوف أمام اشاراته محاولين فهمها والاستفادة بها دون رفضها وطرحها .

صور وبسائط من المنطق ومناهج البحث :

ولو فتشنا طويلا فى أقوال العرب لقادتنا الى أكثر مما ذهبنا اليه ، ولاتضح لنا أنهم عرفوا المنطق الصورى كما عرفوا الاهتمام بمنهج البحث الصحيح فى التعبير عن أفكارهم ، ولو أنهم لم يضعوا ما توصلوا اليه فى قوالب اصطلاحية ، وقواعد علمية . ولا أكون مبالغا هنا اذا قلت إننا يمكن أن نستنتج القياس والبرهان المنطقيين من ثنايا أقوالهـــم بسهولة فائقة . وعلى سبيل المثـــال لا الحصر فان قس بن ســـــاعدة الايادى قال فى احدى خطبه المشهورة : « كل من عاش مات ، وكل من مات فات » (٤) وهذا قياس من الشكل الاول ، يمكن أن يؤدى الى أن من عاش فات ، وتلك نتيجة يقينية ، وكانوا يجلون البرهان بمعنى الحجة الفاصلة البينة ، قال قريط العنبرى :

لا يسألون أخـــاهم حـــين يندبهـــم
فى النائبات على ما قال بُرْهَـــانَا (٥)

---

(٤) الميدانى : مجمع الامثال : ٥١ .

(٥) لسان العرب ج ١٦ : ١٩٦ ، تاج العروس ج ٩ : ١٢٨ — ١٢٩ .

وليس هذا فقط بل أشار اياس بن قبيصة فى احدى قصائده الى البرهان الشعرى ، أو القياس التمثيلى بأتم وضوح عندما مثل أو قاس زيادة الانسان وانتقاصه فى أدوار زمنية متعاقبة بالقمر الذى يظهر صغيرا ثم يكبر ثم يصغر ويتلاشى ، ويصرون على ضرورة ضبط القياس ويلومون المخالف قائلين له : « ليس القطا مثل قطى » « مذكية تقاس بالجذاع » [6] يضرب لمن يقيس الكبير بالصغير ، ويقول اياس بن قبيصة فى ضبط القياس :

مهمـا يكن رَيْبُ المنـون فإننى
أرى قمـرَ اللَّيلِ المعـذب كالفتَى
يَهِـلُّ صـغيرا ثم يعظُـمُ ضَـوْؤُهُ
وصورَتُه حتى اذا ما هُو اسـتوَى
تَقَـرَّبَ يَخْبُـو ضـوءُه وشـعاعُه
ويَمْصَـحُ حتى يَسْتَتِرَّ فمـا يُـرَى
كَذَلِكَ زيدُ المَـرْءِ ثـم انْتِقَاصُـهُ
وتِكْرَارُهُ فى إثْـرِه بعـدمَا مَضَى [7]

والابيات واضحة لا تحتاج الى تحليل ، ولا أدع هذا المجال دون أن أشير الى أن العرب يعبرون عن المادة بالصورة وعن حقيقتها بالروح أو العقل أو النفس أو القلب فى الانسان ، أو الخضرة والنمو والجمال فى النبات ، أو الضوء والاشراق فى القمر والشمس كما تلمس ذلك من حديثه عن القمر حيث فصل بين الضوء الذى عبر به عن الحقيقة ، وعن الصورة التى هى المادة والهيولى . على عكس ما قاله أرسطو ، وهم لم يخطئوا لان الاطلاق اصطلاحى ولا مشاحة فى الاصطلاح .

---

(٦) السيوطى : شرح شواهد : المغنى ٢٥ — ٢٦ .
(٦) ابن عبد ربه : العقد الفريد : جـ ١ : ٢٨٦ .
(٧) ابن حبيب المحبر : ٢٣٨ .

وكل من قدم دليلا فهو صاحب برهان ، والا فهو متمن حسبما وضح ابن منظور والزبيدى ، وهذه الامثلة الوجيزة التى هى قل من كثير تقودنا الى حقيقة هامة مفادها أن العرب قدموا تعريفات بالرسوم ، وعرفوا القول الشارح ، والبرهان العقلى والشعرى ، واستخدموا ذلك بفطرتهم ، وهو يقطع بأن المنطق طريقة فى التفكير والتعبير استعملها الانسان بقريحته ، ويستخدمها العامى والمثقف فى الاحاديث العامة والخاصة وأن دور أرسطو هو اكتشاف هذا وتحويله الى قواعد علمية ، ومصطلحات تخص هذا الفن ، دونها ورتبها وحرر تعريفاتها ، ولم يخترعها اختراعا من عنده •

واذا استعمل العربى الطريقة المنطقية ، فعرف الاشياء ، وكون القضايا ، وأقام الدليل البرهانى والخطابى وطالبوا به أصحاب الدعوى فانهم استخدموا الاستقراء الذى هو أبرز صورة من صور مناهج البحث يقول قس بن ساعدة أيضا : « آيات محكمات ، مطر ونبات ، وآباء وأمهات ، وذاهب وآت ، ضوء وظلام ، وبر وآثام ، ولباس ومركب ، ومطعم ومشرب ، ونجوم تمور ، وبحور لا تغور ، وسقف مرفوع ، ومهاد موضوع ، وليل داج ، وسماء ذات أبراج ، مالى أرى الناس يموتون ولا يرجعون ، أرضوا فأقاموا ، أم حبسوا فناموا » (٨) فقد استقرأ الاشياء على النحو الذى رأيناه ، ونظر فيها ، فوجدها تحمل طابع التغير فيما بينها ، بمعنى أن كل كائن يختلف عن غيره ، كما تحمل طابع التغير الذاتى فى الوجود ، بمعنى أن الموجود لا يستمر على حالة واحدة فى ذاته ، واستقرأ الحوادث والمظاهر فوجدها كذلك ، ثم خرج بالنتيجة التى سجلها ، وهى أن كل موجود سيموت ، ولا ندرى هل لقى مصيرا حسنا فرضى ، واستعذب المقام ، أم صُدِم بمصير سىء فحاول الفرار فحُبِس فنام على الجمر غير هانىء •

---

(٨) الجاحظ : البيان والتبيين جـ ١ : ٣٠٨ •

وأنشدوا له أيضا فى نفس المقام :

فى الذاهبــــــين الاولــــــين
من القــــرون لنـــا بصـــائر

لمـــا رأيـــتُ مـــوارِدًا
للمــوتِ ليس لهـــا مصـــادر

ورأيــت قــومى نحــــــوها
يمضى الاصــــاغرُ والاكابـــــر

لا يرجـــــع المــــاضى ولا
يبــقَى مــن البــــاقين غابـــر

أيقنـــت أنى لا محــــــالة
حيــث صـــار النـــاس صـائر (٩)

تقدير الفكر لا الرمز :

المعتبر فى العلوم هو الفكرة لا الشكل الرمزى أو الصورى المعبِّر عنها بدليل أنه لم يحدث اتفاق بين الفلاسفة والعلماء على شكل منطقى واحد ، فهناك المنطق الصورى الذى وضع قواعده أرسطو ، وهنـــاك المنطق الرمزى أو الرياضى ، والمنطق المادى (١٠) ، وقد اتسم مؤرخـــو الفلسفة قديما بالتعصب للمنطق الصورى ولواضعه حتى قتل « ريموس

---

(٩) نفس المرجع ج ١ : ٣٠٩ .

(١٠) المنطق الصورى : هو الباحث فى الاحكام والبراهين من حيـــث صورتها بصرف النظر عن مادتها ، ويطلق عليه منطق ارسطو ؛ المنطـــق الرمزى : هو ضرب من المنطق الصورى لانه يبحث فى القواعد العـــامة ، والرموز الدالة عليها ويسمى المنطق الرياضى ؛ المنطق المادى : هو المهتم بالبحث فى مادة البرهنة كالفرض والتجربة ومن اهم صوره الاستقراء ومناهج البحث ؛ منطق كانت : هو الذى يكشف عن قوانين التفكير ويحدد شروط التجربة « معجم الفلسفة : ١٩٤٠ » .

١٥٧٢ م » من أجل الهجوم عليه ، وفى هذا الصدد لم يعيروا أى ثوب فلسفى اهتماما الا اذا كان منسوجا على أعواد من منطق أرسطو ، ولكن الباحثين الجدد أكثر تحررا وتقديرا للفكر فى حد ذاته بصرف النظر عن زمنه ومكانه وآلاته ، ويرون أن أشكال التعبير يمكن أن تتنوع وتتعدد طبقا للظروف العصرية والاجتماعية والذاتية ، ويعترف « كاسيرر » أن الانسان فى مراحل تطوره يحاول الاجابة عما يعترضه ، ويحل ألغاز الكون برموز متعددة منها ما هو أسطورى ، أو مثالى على غرار مثل أفلاطون ، أو علمى كتلك الرموز التى عرفت فى محيط العلوم الجزئية « واذن فكل الموجودات الحضارية على مستوى واحد ، الاسطورة فى ذلك كالعلم ، والعلم كالدين ، والدين كالفن : من حيث أنها جميعا ترتبط برابطة الوظيفة ، وتسعى الى غاية واحدة » (١١) ، والشعر العربى ، والخطب والمثل ، والعبارات المقتضبة هى أشكال ورموز تعبر عن فكر العرب وقتها ، فلا ينبغى أن ننتقص من قدرها .

المعرفة والعلم :

عرف العرب الفصل بين كلمة معرفة وعلم ، وفرقوا بين النفس العالمة والعارفة ، وهذه تفرقة يزعم بعض المحدثين أنها لم تعرف الا فى العصور المتأخرة عندما صارت نظرية المعرفة تدرس فى اطار خاص بعيدا عن المنطق وعلم النفس وأصبح لها موضوعها المحدد ، ونحن نقرأ للعرب أبياتا حملت التفرقة بين حال العارف وحال العالم ، ففى الوقت الذى كان عامر بن الطفيل ، وأبو قيس صيفى بن الاسلت يتحدثان عن نفسهما بأنها عالمة ، ويفتخران بالعلم كما سيأتى قريبا ، اذا بعنترة العبسى يقول :

---

(١١) كاسيرر : فلسفة الحضارة : ١٦ .

وعرفت أن مَنيَّتِى إِنْ تَأْتِنِى

يُنْجِنى منها الفـرارُ الاسْرَعُ

فَصَبَرْتُ عارفـةً لذلـك حُـرةً

تَرْسُو اذا نفس الجبانِ تَطَلَّعُ (١٢)

فوصف نفسه بالمعرفة ، وسمى نفسه عارفة .

ويقول أبو الحجاج هذيل بن ميسر الفزارى :

اذا كنتُ فى القوم الطِّوال فضَلْتُهُمْ

بعـارِفةٍ حتى يقـالَ طويـلُ (١٣)

واستخدم جابر بن حُنَىّ التغلبى لفظة عرفان للدلالة على علمه بحدود مكان المحبوب فيقول :

ظللت على عِرْفَانِها ضَيْفَ قَفْـرَةٍ

لأقْضِىَ منهـا حاجةَ الْمُتَـلَوِّمِ (١٤)

والعرفان والمعرفة واحدة ، ويقول شارح المفضليات : ويجوز أن يكون العرفان من بيان الشىء وبيان وصفه وسماته فيقال عرف الشىء ، أى حده أو بينه ، ولما تبين المحب حدود محبوبته ظل بها ضائقا بقفرة ، وينضح من تلك النصوص أن الحوادث التى ذكرت فيها كلمة معرفة وعارف وعرفان من النوع الذى لا يقبل التخمين أو الظـن ، وكل من الثلاثة وصف نفسه بالمعرفة ازاء وقائع تحقق من صدقها ، وثبت يقينها لديه ، وأن شعور الانسان ليس منفصلا عن الحوادث السابقة ، بـل

---

(١٢) الديوان : ٤٩ .

(١٣) القالى : الامالى ج ١ : ٦٣ .

(١٤) التبريزى : شرح المفضليات ق ٢ : ٧٦٩ والمتلوم الذى ينتظر انقضاء حاجته

تعلق الادراك بكل منها على وجه تستطيع فيه تحديد العلاقة بين الذات المُدْرِكة والموضوع المُدْرَك . ولما كان كذلك صح أن يطلق على هذا النوع من الادراك لفظة معرفة وأن تتسمى النفس فى حال ادراكها لتلك الموضوعات بالعارفة ، ولا تتسمى بالعالمة لاختلاف العلاقة بين النفس والموضوع فى حال المعرفة عنه فى حال العلم ، ومثل هذه الاضواء التى تؤخذ من الابيات الثلاثة من أعز المسائل صلة بنظرية المعرفة . ويعترف كل من ابن منظور فى لسان العرب والزبيدى فى تاج العروس بالفرق بين عالم وعارف مبينين أن كلمة عارف تكون عن تأمل وتبصر وتفكر ، وأنها تتعلق غالبا بادراك الاشياء طبقا لصفاتها وسماتها وعلاماتها قال طريف بن مالك العنبرى وقيل طريف بن عمرو •

أَوَ كُلَّمَا وردت عكاظَ قبيلةٌ
بَعَثَتْ اليَّ عَرِيفَهُم يَتَوَسَّمُ (١٥)

أى عارفهم يتبين العلامات . ولما كانت المعرفة مبنية على النظر والاستدلال كانت أقرب الى اليقين منها الى العلم ، وكان اليقين أقرب اليها بنفس الدرجة ، على حين ينفصل العلم عن المعرفة واليقين كما هو عند أبى الحسن النحوى الاندلسى بكونه قد يقع بلا نظر ولا استدلال كالبدائه الحسية والعقلية وكالمقبولات والمشهورات من القضايا ، وقد يحدث العلم بالخبر الكاذب ، وبناء على ذلك فهو أعم من المعرفة واليقين معا ، والمعرفة أخص منه ، واليقين أخص منهما معا ، والمعرفة تتوسط عموم العلم وخصوصية اليقين ، ولننظر كيف تتحصل المعرفة فى نظر العربى بطول التأمل والاستدلال من قبل قول شاعرهم المشهور :

وقفت بها من بعد عشرين حجَّةً
فَلَأْياً عرفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُّمِ

---

(١٥) ابن منظور : لسان العرب ج ١١ : ١٤١ — ١٤٢ ، والزبيدى . تاج العروس ج ٦ : ١٩٣ .

وقول الاخر :

« توهمت آيات لهـا فعرفتها »

أو قول الثالث :

« أم هل عرفت الدار بعد توهم »

وذلك لان التوهم والالتباس يدفعان الإنسان الى النظر وارجـاع الدليل حتى يتثبت من صحة الامر المتوهم أو خطئه ، وعندما يتبين ذلك يعبر بالمعرفة كما رأينا من أشعار الجاهليين السابقة (١٦) ، وكذلك اذا كان يسأل ليتبين وجه الصواب عبر بكلمة مرتبطة بالمعرفة لفظا فيقـول بشر بن أبى خازم :

أسـائلةٌ عمـيرة عن أبيهـا
خـلال الجيش تَعْتَـرِفُ الرِّكَابَا

واعترف القوم سألهم ليعرف ، كما أن العربى اذا أراد أن يُعْلَمَ على وجه الحقيقة،وبآثاره وصفاته وشجاعته قال لهم :

تَعَـرفُونى إنَّنى أنـا ذاكُـمُ
شاكٍ سـلاحى فى الفوارسِ مُعْلَمِ

وهكذا يبدو أمامنا جميعا الفوارق بين المعرفة والعلم حسبما وردت على ألسنة الجاهليين ، كما أنهم كانوا يسمون الثمار المتحصـلة عن المعرفة معارفا قال أبو كبير الهذلى :

مُتَـكَوِّرِينَ على المَعـارِفِ بَيْنَهُـم
ضَرْبٌ كَتَعْطَاطِ المَـزَادِ الأَنْجَـلِ (١٧)

---

(١٦) ابو الحسن اللغوى : المخصص ج ٣ : ٢٩ — ٣٠ .

(١٧) ابن منظور : لسان العرب ج ١١ : ١٤١ — ١٤٢ .

العرب يقينيون لقولهم بامكان المعرفة :

هل الاشياء ممكنة الادراك ؟ وهل لدينا القدرة على ادراكها ؟ وهل تسام العلاقة بيننا وبينها حتى ندركها ؟ حول هذه الاســـئلة اختلف الفلاسفة فى الاجابة عنها (١٨) ، ونشأ من هذه الاختلافات مذاهب ثلاثة :

أولها مذهب الشك :

ويلزم أن نفرق بين الانكار والالحاد وبين الشك ، لانهما صيغتان للنفى ، والنفى حكم ، أما الشك فاما أن يكون توقف مؤقت ، تقتضـــيه ظروف نفسية ، أو رغبة فى تمحيص الافكار الموروثة أو الشائعة كى يقبل منها ما يثبت ويطرد ما ليس كذلك على غرار الحالة النفسية والشكية عند الغزالى (٥٠٥ هـ) فى الفلسفة الاسلامية وعند ديكارت أبى الفلسفة الحديثة . ويسمى بالشك المنهجى .

واما أن يكون الشك حالة نفسية يتردد فيها الذهن بين الاثبـــات والنفى ويتوقف عن الحكم ، وذلك للجهل بظروف الموضوع وجوانبه ، أو العجز عن التحليل والبت فى الموضوع(١٩) ، ويسمى بالشك الابستمولوجى أى الشك فى المعرفة ويستند أصحابه بصفة عامة الى أن كل قضية تقبل السلب والايجاب بقوة متعادلة ، وأن أدوات المعرفة من حس وعقـــل لا تكفل اليقين ، وأقدم صور ، عرفت عند السوفسطائيين على يد أشهر زعمائهم بروتاغوراس (٤٨٠ — ٤١٠ ق م) ، وغورغياس (٤٨٠ — ٣٧٥ ق م) وبعد مضى عشرة سنوات حمل لواء الشك فيلسوف اغريقى آخر هو نيرون (٣٦٥ — ٢٧٥ ق) ثم تلاه بعد ذلك أحد معاصريه من رجال مدرسة أفلاطون وهو أرقاسيلاس (٣١٦ — ٢٤١ ق م) أشهر

---

(١٨) وفينا هذا الموضوع دراسة فى رسالتنا للدكتوراه ، ولا نذكر الا اليسير مما يتصل بالفكرة عند العرب .

(١٩) المعجم الفلسفى ١٠٢ ، ١٠٣ .

رجال الاكاديمية الجديدة ، ومن أشهر الشكاك قبل الميلاد اركسيلاس (٢٤١ ق م) وكارنيادس (١٢٨ ق م) ، وممن تحمس لنزعة الشك اغريبا وسكستوس امبريقوس ، وقد عاش أولهما فى القرن الاول الميلادى وعاش الثانى فى القرن الثانى للميلاد ، وقيل أنهما معاصران ، ولهؤلاء الشكاك أدلة متفرقة ساقوها لبيان الاسباب التى دعتهم الى الشك:منها ما يتعلق بالذات التى تحكم ، ومنها ما تتعلق بالموضوع المحكوم عليه ، وأخرى تتعلق بالذات والموضوع معا •

وكان لتيار الشك أنصار فى العصر الحديث منهم كورنى أجريبا (١٥٣٣ م) الذى ركز على تسفيه النتائج العلمية ، ومونتانى (١٥٩٢ م) الذى أعلن أن الانسان لا يعرف شيئا لانه ليس شيئا ، وأما سانشيه الفرنسى المتوفى (١٦١٠ م) فقد حطم قوتنا الفكرية ، ولقب هيوم الانجليزى (١٧٧٦ م) بالفيلسوف الشاك (٢٠) ، وقد انقرض هذا المذهب تحت مناهضة العقليين والتجريبيين له ، وتقديم الوثائق الدامغة للتدليل على بطلانه •

ثانيها مذهب اليقين :

وهو الاتجاه الذى يثق فى قدرة الانسان على اكتساب معرفة صادقة اما عن طريق العقل عند أنصاره ، وإما عن طريق الحس والتجربة عند الماديين والتجريبيين والظواهريين ، وهناك مذهب ثالث : يتزعمه بيكون وكان لا يرتضى وسائل الادراك الحسية والعقلية دون أن يُخضعها لالوان من النقد الشديد كى يصح التسليم بما تقدمه لنا ، ومع اهتمامه بالنقد لادوات المعرفة الا أنه محسوب من بين مذاهب التيقن التى يجمعها القول بصحة الحكم ،واستطاعة اقامته •

وبعد هذه العجالة السريعة التى لا تصور ما يلزم دراسته فى هذه

---

(٢٠) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية ٤٥ — ٢٣٤ — ٢٤٠ • أسس الفلسفة ٢٢٧ — ٢٣٧ ، ومدخل جديد الى الفلسفة ١١٣ — ١٢٣ •

المذاهب بقدر ما تعطى فكرة وجيزة جدا عنها كتمهيد لما نحن بصـــدده لنرى كيف يقف العرب من هذه المذاهب الحديثة ؟ وعلام تدل أقوالهم ؟ هل وثقوا فى قدرتهم على المعرفة ؟ وفى امكان الحكم على الاشـــياء ، وتحصيل العلم من وراء ذلك ؟ أم لا ؟

لا شك أن من يتصفح أشعار العرب يرى أنهم هاجموا الشـــك ورفضوه ، ورغبوا فى علم يقينى لا يحتمل الظن ولا يدفع الى التردد ، وبذلك يكونون من أنصار مذهب اليقين ، يقول طرفة :

وأعلـم علمـــا ليس بالظَّـنِّ أنَّـهُ
اذا ذَلَّ مَوْلَى المَـرْءِ فهـو ذَلِيـلُ (٢١)

ويقول المرقش لحبيبته :

فاعلمى غـيرَ علـم شـــكٍّ بأنَّى
ذاكَ وابكِى لِمُقْصَـــدٍ انْ يُفَـادَى (٢٢)

أما النابغة الذبيانى فيقول :

لا خـــيرَ فى عـزْمٍ بغـيرِ رويـةٍ
والشــكُّ وهــنٌ ان أردتَ سراحَــا (٢٣)

فالابيات الثلاثة تثبت العلم ، وتمجد اليقين فيه ، وترفض الشك حال كون اليقين الممدوح أو الشك المذموم متعلقا بأمور نظرية فكرية ، وليس هذا فقط بل يربط النابغة بين درجة اليقين النظرى ومقدار العزم على العمل ، فكلما كان التفكير نابعا من روية وتدبر كان اليقين بالموضوع

---

(٢١) ديوان طرفة ١١٢ .
(٢٢) شرح المفضليات ٢٨١ — ٢٨٢ .
(٢٣) الديوان ٢٠٠ .

المثار أقوى وأجلى مما يترتب عليه مضاء العزيمة وحدة الارادة ، وكذلك الشك فانه ناشىء من ضعف الادراك بالشىء المدرَك أو جهله ومثل هذا الادراك يكون ضعيفا مشوها ناقصا ، وأنه يؤثر على الاقدام اللائــق بتنفيذ الواقعة المطروحة ويولد الوهن والحذر ، وعلى هذا النحو لا ينظر العربى الى امكان المعرفة من الناحية النظرية فقط وانما يربط درجــة الامكان والوضوح فيها بدرجة الاقدام على العمل والتطبيق ، فهى نظرة مزدوجة وثنائية ، تحوى الاهتمام بأدوات المعرفة وضرورة توجيهها الى الموضوع توجيها صحيحا لتحصل على معرفة سليمة به ، وترى فى الوقت ذاته أنه كلما كانت المعرفة حافزة على الفعل ، حافزة للارادة والعزيمة كانت أجلى وأوضح ، وكلما كانت مثبطة كانت أدنى الى الشك والوهم . وبهذا الفهم يمكن أن يكون معيار النقد الموجه الى المعرفة عند العــربى خصوصا فى بيت النابغة هو مقدار دافعية الفكرة للعزيمــــة وتحميس النفس على العمل .

وأخيرا فان العرب لم يقتصروا على هدم الشك ، ولا على الدعوة الى العلم الخالى منه ومن الظن بل أفصحوا عن تقديرهم لليقين يقول عمرو بن كلثوم :

قفى قبــــل التفـــرق يا ظعينَــا
نُخَـــبِّر اليقــــينَ وتُخْـــبرينَا

ويقول :

أبا هنـــد فـــلا تَعْجَــلْ علينــا
وانظـــر نُخـــبرك اليقينـــا (٣٤)

---

٣٤) الزوزنى : شرح القصائد السبع ١٦٧ ، ١٧١ .

الفصل الثـــانى

وســـــائل المعــــرفة

وثق العرب فى القدرة على المعرفة ، وتحققوا من امكانها ، ويبقى بعد ذلك أن نعرف الالات التى استخدمها العرب فى تحصيل المعرفة ، وهل كانوا حسيين فقط . لا يركنون الا الى الملاحظة الحسية ؟ أم كانوا كذلك مع تقدير العقل واحترامه ؟ وهل استطاعوا أن يكتشفوا فى أنفسهم قدرات أخرى غير الحس والعقل يمكنهم بها أن يحققوا نوعا من المعارف ؟ وما هى هذه القدرات ؟ والى أى حد كانوا يلجأون لانفسهم فى معرفة الاشياء وتحليلها وتعليلها ؟ وما هى البدائل التى يطلبها الافراد أو الجماعات خارج ذواتهم للوقوف على بعض المسائل ومعرفتها ؟ وكيف كانت تصدر معرفة البدائل من الكهان والسحرة والعرافين ؟ على كل هذه الاسـئلة تجيب أقوال العرب التى نسوقها فى هذا الفصل ، والتى تتنوع منـابع المعرفة وتتعدد فيها الى عدة وسائل .

أولا ــ التجــربة :

يحلو لمن يدون تاريخ الفلسفة أن يقول : ان جاليليــــو الايطالى (١٥٦٤ ــ ١٦٤٢) هو أول من اكتشف هذا المنهج عندما كان يدرس سقوط الاجسام عام ١٦٠٢ م . وتتلخص مبادىء هذا المنهج فى ضرورة الملاحظة لظاهرة ما أولا وتركيز الانتباه عليها . ثم اعمال الفكر الصائب كى يفترض الفروض المناسبة والمحتملة لتفسير الظاهرة أو تعليلهـا ، ويشترطون أن يكون الفكر فى تلك الحالة حرا طليقا ، وأن يتخلى عن جميع المؤثرات التى تعوق تلك الحرية المبتكرة أو المخترعة وأن يتنازل عن الاوهام فى العادات والتقاليد ، وأن يحطم جميع الاصـنام التى

تحجبه عن رؤية الغرض الصحيح أو محاولة العثور عليه ، ثم بعد ذلك يقوم بالتجربة ويكررها ليتأكد من صحة الغرض الذى أنتجته عبقريته ، واذا تأكد من صحته فعليه أن يثق فى أن قدرتنا على ادراك العلاقة العامة بين الاشياء محدودة ، وأنها قابلة للتغير بين الحين والحين تبعا لتغير العلم وتقدمه . وذلك حتى لا تغلق أبواب التطور العلمى الذى هو المجال الرحب لدراسة الطبيعة وفهم العلاقات بين ظواهرها . وتعليل حوادثها تعليلا مقبولا ، على عكس الفروض العقلية الصرفة أو البراهين العقلية فانها مجرد أوهام وخيال طالما أنها لم تخضع للتجريب ، ويدخل الاستقراء فى التجربة دخولا أوليا .

تلك هى أهم بنود المنهج التجريبى ملخصة ، ونراها ترتكز على الفكر والملاحظة ، والفرض ، والاستقراء والتجربة والتحقق من صدقها بتكرارها ، وتهدف الى كشف العلاقات بين الاشياء والى تعليلها ، وتنحاز الى التجريب ، وتقلل من شأن البراهين العقلية التى لا تعتمد على التجربة ، أما اذا قام العقل بوضع البراهين النابعة من التجارب فهى مقبولة وصحيحة بدرجة نسبية كى يترك الباب مفتوحا أمام الباحثين والعلماء فيما بعد ليضيفوا جديدا ، والآن ما موقف العرب من هذه السطور ؟

اهتمام العرب بالتجربة ومعناه :

اهتم العرب كثيرا بالتجربة ، سواء تعلقت بالامور الانسانية ، أم بالظواهر الاجتماعية ، وكل ما حصلوا عليه من خبرة بالحياة . والنفس ، والطبيعة كان من هذا القبيل ، وتقوم تلك العملية عندهم على الملاحظة للاشياء مع اختلاف طبائعها ، وتكرار هذه الملاحظة ، وترتبط الملاحظة بالفكر والعقل ارتباطا كبيرا ، كما تهدف الى افادة العربى فى علمه واعتباره من حوادث الزمن ، وللعلم الحاصل من التجربة قيمة خاصة فى نفوسهم ، وان كنت أود القول بأنها لم تكن تعتمد على المعامل والالات

المستخدمة فى أيامنا ، ولكن التجارب على النفس والظواهر الطبيعية ، والحوادث الزمنية قد اعتمدت على البداهة ، ودقة الملاحظة الخارجية بالحس ، وتأملها وتفرسها بالعقل ، وكانوا يصدرون أحكامهم على الاشياء للاستفادة منها بناء على متابعتها مرارا . وتعقب صدقها فى حالات دون أخرى ، أو كونها تدر فائدة ان كانت على نحو كذا ، ولا تجلبها ان كانت على شكل آخر ، ويعرف ذلك لا باختبار الخصائص الطبيعية للاشياء ، ولا بالحكم على الطبائع والعلل الخفية أو الباعثة ، وانما بالحكم على الاشكال الخارجية ، والسمات العامة والاوصاف الظاهرة . وذلك كالسحب وأشكالها ، والرياح وهبوبها ، وحكمهم عليها بأن هذه ممطرة أو غير ممطرة ، وعلى وشك أن تمطر أو ستتأخر ، كل ذلك لا يعرف بالقواعد العلمية المعروفة عندنا اليوم فى علم النجوم ، وانما يعرف بالمظاهر العامة ، والامارات الخارجية كما قلنا .

ولاهتمامهم بالتجربة يمدحون رجالها فيقولون عن المجرب الذى حذق الامور وخبرها بدقة « رجل منجذ » أى مجرب وأصله من النواجذ يقال : قد عض على ناجذه اذا استحكم (٢٥) ، والرجل المجرب هو الخبير بالامور ، ولذا يقولون عنه « على الخبير سقطت » و « كفى قوما بصاحبهم خبيرا » وقولهم « اكل اناس فى حميساهم خبير » و « على يدى دار الحديث » و « تعلمنى بضب أنا حرشته » و « تخبرنى بأمر أنا وليته » و « ولِّ القوس باريها » و « الخيل أسلم بفرسانها » و « كل قوم أعلم بصناعتهم » (٢٦) ، وقالوا فى لغتهم المُضَرَّس والمُجَرَّد . والمُجَرَّس . والمُثَقَّل ، والمُنَجَّذ ، والمُوَقَّر . والموقَّح ، والمُقَلَّس ، والمُنَصَّح . والمُخَدَّع ، والنِّحْرير . والهِرْمَوْس . والنَّقَّاف . والنِّقْرس ، والنِّقْرِيس : هو الحاذق الماهر والمدرب والمجرب . وقالوا : انه لشَرَّابٌ بأنقع اذا كان مجرِّبًا للامور معاودا لمراسها ، ورجل خَرَّاجٌ وَلَّاجٌ وخَرُوجٌ

---

(٢٥) ابن عبد ربه : العقد الفريد ج ١ : ٢٧٨ .

(٢٦) نفسه ج ١ : ٢٨٤ .

ويلوج اذا كان حاذقا مجرّبا ، ويقال الرجل المجرب قد عجمته الدهور ، وعجمته العواجم (٢٧) ، وسنتتبع التجربة عندهم بما تحمل من قواعد هامة ومتعددة فيما يلى :

١ ــ الملاحظة :

اعتبر العرب ترقب الظاهرة واختبارها أول مراحل المعرفة وأهمها ويسوق ذلك أكثم بن صيفى فى عبارة وجيزة مقتضبة فيقول : « أول المعرفة الاختبار » (٢٨) ، ولا شك أن الاختبار أدق من الملاحظة لان الملاحظة بمعناها العام يجوز أن تكون فجة ساذجة لا تولد علما صحيحا ، ويجوز أن تكون عميقة وعامية منتجة ، والملاحظة قد تكون عابرة ، أو مقصودة ، وتقع من أربابها وعلى أيدى أصحابها ، كما تقع من غير أهلها ومن العيى والجاهل ، أما الاختبار فلا يكون الا مقصودا بهدف الفحص العلمى ، ويحمل ضرورة الدقة والعمق ، وضرورة الاهتمـــام بالشىء الملاحظ أو المختبر ، ولا يُجرى الاختبار الا أصحاب الخبرة ، ومن لهم أهلية بذلك ، وهذه أمور تجب مراعاتها فى الملاحظة العلمية ، وفى اختبار الاشياء للوقوف على أسرارها ، وأيضا فان الدقيق عند أكثم هو الجمع بين لفظة المعرفة والاختبار فى عبارة واحدة ، حيث يجعل لتلك العبــارة دلالة مباشرة على ما نحن بصدده ، ومن أمثالهم التى تشير الى ضرورة الاختبار فى البداية قولهم : « أول الغزو أخرق » و « لا تعدو الا بغلام وقد غذا » و « زاحم بعود أودع » (٢٩) .

٢ ــ تنوع التجربة وربطها بالفكر والعمل :

وأقصد بالتنوع تعدد التجربة كما ونوعا ، بمعنى أنها تتوارد على الشىء الواحد مرات ومرات ، وتتكرر الملاحظة المقصودة الموضـــوع

---

(٢٧) ابو الحسن الاندلسى : المخصص ج ٣ : ٢٢ ــ ٢٣ .
(٢٨) العقد الفريد ج ٢ : ٢٧٣ .
(٢٩) نفسه ج ١ : ٢٧٨ .

بغية الوقوف على أهم ما فيه ، وتتعدد كذلك نوعا فتشمل ظواهر مختلفة منها ما هو آلة تستخدم فى شأن من الشئون . أو حالات نفسية . أو أحداث زمنية . أو أمور مشتبهة . ومن النوع الاول الخاص بالالات التى هى صناعات مناسبة لعصرها قول حبيب الاعلم أخى صخر الغي . وقد فر أمام بنى عدى بعد أن شرب من دمائهم وترك سيفه ورمحه فأخذوها وحاولوا اللحاق به أضربه فأنشد :

وختــــيت وغــــع ضريبـــةٍ
قـــد جُرِّبـتْ كـلَّ التجـــارب (٣٠)

فقوله جربت كل التجارب أى ضربت كثيرا بها وجربت استخدامها مرارا ، وعلمت صلاحيتها للقتال .

وليست آلات الحرب أو الامور المستخدمة فى الحيـــاة هى التى تصلح كموضوع للتجربة بل أن النفس هى محط للتجريب أيضا ، وما يصدر منها هو محل عنايتهم واختبارهم ليعرفوا منشأ الفعل ومبعثه ، وخيره من شره ، وصادقه من مصطنعه يقول ساعدة بن جؤية :

حلف امـــرىء بَرٍّ سَرَقْتُ يَمِينَـــهُ
ولِكُلِّ ما تبــدِى النفوسُ مجـــرَّبُ (٣١)

يقول شارح البيت : والمجرب ها هنا فى معنى التجربة ، وهــذا يعنى أن الملاحظة والتجربة ليست منصرفة الى خارج ذواتنا . وليست منصبة على الامور الكونية بل النفس الانسانية محل عنايتهم فى الملاحظة الباطنية لذات الفرد . أو فى الملاحظة لسلوك وتصرفات الاخرين والحكم

---

(٣٠) ديوان الهذليين ج ٢ : ٧٩ والضريبة السيف الضارب أو المضروب على وزن مفعول .

(٣١) نفسه ج ١ : ١٧١ بر : صادق : سرقت عينه اى لم تعرفيها ويقول الرجل القوم طلبتكم فسرقتكم اى لم ادر اين انتم .

عليها بمعيار ما يصدر منا ، وقياسا على ما يجرى فى داخلنا ، وما نفعله من سلوك ظاهر ، على كل لقد أبرزوا باهتمام أن تصرفات النفس خاضعة لتجاربهم وملاحظاتهم •

وقد تتعلق التجربة بالامور المتشابهة للتأكد من صحة أحد الاحتمالات والأخذ به ، وكشف خطأ الاحتمال الثانى ورفضه ، وهو مطلب عزيز فى مجال الادراك والمعرفة ، وغرض أساسى من أغراض التجربة ، يقول عامر بن الطفيل :

تبيَّنْ فى شبهاتِ الامورِ
فإن التجاربَ قد تؤثَرُ
لقد كان فيما خلا عِبْرَةٌ
وبالعلم يَعْتَبِرِ المُبْصِرُ (٣٢)

فليست التجربة منوطة بأمر خفى ، أو بكشف سر غاب عنا حكمه ، وإنما هى كذلك مرتبطة بالفصل بين الامور التى تتعادل فيما بينها أمام ملاحظاتنا الاولى ، وذلك مثلما أنظر فى تصرفات الاخرين فأجد عدة احتمالات وراء التصرف كل منها يتساوى مع الاخر ، ولا أتبين للوهلة الاولى ترجيح أى منها ، عندئذ ينبغى أن أجرب ، وأن أكرر التجارب على حد ما جاء عند عامر الذى ساق العبارة بأسلوب الجمع دلالة على الكثرة ، وذلك لأكتشف بحق أى الامور أرجح من غيرها ولم ذلك ؟ هذه واحدة وأخرى فان عامر بن الطفيل يربط كثرة التجارب بالعلم ، ويمزج بين العلم والفائدة العملية ، بحيث يكون الجو كما ترى مشحونا بالملاحظات والتجارب ، والعمل العقلى ، والتحصيل العلمى ، والمنفعة العملية ، كل ذلك مسوق فى بيتين من الشعر لا ينبغى أن يمرا دون أن يأخذا حقهما من العناية لدينا •

---

(٣٢) الحيوان ٦٩ •

وبنفس المفهوم السابق الذى يمزج التجربة بالعقل ، والاعتبار والاستفادة العملية يدعو كل من عنترة والاعشى الى استخدام التجربة فى كل شئون الحياة . وأن يراقب الانسان الامور الزمنية كلها بدقة واهتمام ، ولا يحيا فى الوجود غير مكترث بأحداثه ونوائبه وتقلباته والا عاش غرا . ومات جاهلا ، والبصير هو من قاسى الامور واختبرها وتعقلها واستفاد منها . يقول الاعشى :

سأوصى بصيرا ان دَنَوْتُ من البلى
وصاة امْرِىء قَاسى الامور وَجَرَّبَا (٣٣)

ويقول عنترة :

حَنكَتْنِى نوائب الدَّهْـر حتَّى
أَوْقفَتْنِى على طريق الرَّشَاد (٣٤)

ويبدو أن التجربة فى البيتين شاملة للحوادث الزمنية : الكونية والاجتماعية ، وترى أنهما يدعوان الى الانتباه الجيد للاحداث الجارية الشاملة للنوعين ، والبصير صاحب الفكرة والروية هو الذى يستطيع تتبع ذلك بثاقب فكره ، وهو الذى يستفيد منها . ويصير محنكا . يعرف طريق الرشاد من طرق الغواية ، ولا تنسى فى كل التجارب السابقة أن للعقل دخلا كبيرا فى كشف الحلول والفروض التى تبرز من خلال التجارب والملاحظات .

٣ ــ قيمة العلم المستفاد من التجربة :

اذا اهتم العرب بالملاحظة والتجربة ، وبينوا أنها متنوعة وشاملة ، وربطوا بينها وبين الفكر ، وبينها وبين المنفعة العملية ، يعنى أنهم

(٣٣) الديوان ٧ .
(٣٤) ديوان عنترة ١٣٤ .

اتبعوا خطواتها الصحيحة ، ووجهوها الى غاية علمية وعملية ، اذا كان ذلك كذلك فما قيمة العلم المحصل عن طريقها ؟

يجيبنا أكثم بن صيفي مبينا أن تشكيل المعارف التي هي زاد العقل يكون بالتجارب فيقول : « العقل بالتجارب » (٣٥) ولعله يلحظ كذلك أن مقدرة العقل على كسب الخبرة واحتوائها ، والتبصر بالامور ، واصدار الاحكام انما يكون بالاكثار من التجارب ، فكلما كانت ملاحظات الانسان وتجاربه متعددة في الحياة ، وكلما كان لصيقا بظواهرها المختلفة وفي احتكاك مباشر ومتكرر معها كان أدرى بطبيعتها ومجرياتها . وكان قادرا على اصدار الاحكام الصحيحة والمناسبة على ما يعن له . أو يعرض عليه منها . ويفسر ذلك تماما قول الحارث بن حلزة اليشكري :

ان السعيد لـه في غيره عظـةٌ
وفي التجـارب تحـكيم ومعتبرُ (٣٦)

فالغير هو الملاحظ . وهو موضوع التجربة . وبتكرار التجربة . واستخلاص النتائج منها يمكن اصدار الحكم وعن طريق تجميع المعارف التجريبية والاستفادة بها تحدث العظة والاعتبار ، وبهذا كله تتحقق السعادة المنشودة من وراء هذه العملية . ولما اتسعت الفوائد المكتسبة من التجارب ، سواء كانت علمية أو عملية أراد واحد كصيفي بن الاسلت أن يبين أنها أسمى ما يحقق العلم ، والعلم المستفاد عن طريقها هو العلم الحقيقي يقول عن العلم بالحرب ودرايته بها :

يخبـركم عنهـا امرؤٌ حقُّ عالِـمٍ
بأيامهـا والعِلْمُ علـمُ التّجـارِب (٣٧)

---

(٣٥) العقد الفريد ج ١ : ٢٧٢ .

(٣٦) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٢ : ١٠٦ .

(٣٧) ديوان قيس .

فقد حصر العلم كما ترى فى علوم التجارب ، وبالطبع هو لا يريد الا أنه العلم الهام ، أو الجدير بالذكر ، أو المفيد فى الحياة ، لا أنه العلم الوحيد وما سواه مردود كما يرى أصحاب المذهب التجريبى الحديث الذين يرفضون المعرفة العقلية وبراهينها لاننا سنرى عن قريب التقدير العظيم لدور العقل عند العرب ، فلا يعقل أن ينكروا معطياته وهم يجلونه .

ثانيا — العقل :

ان معرفة قيمة العقل أمر بديهى لدى البشرية يدركه البدوى والمتحضر والعصرى ، ويشهد بفضله جميع العلماء لا فرق فى ذلك بين دعاة التجربة والمتحمسين للمثالية ، لانه الركيزة الاساسية وراء كل علم وفن وأخلاق وحضارة ولا يدور الخلاف بين التجريبيين والعقليين حول قيمته وأهميته لاننا رأينا كيف اهتم أنصار الملاحظة والتجربة بالعقل ، وأسندوا اليه متابعة الملاحظة ، كما اعتبروا مرحلة الفروض وهى من أخطر مراحل التجربة من عمل العقل المخترع أو المبتكر فالفكر روح التجربة ، وأيضا فمن الذى اخترع آلات التجربة ؟ أو من الذى ابتكر المنهج التجريبى من بدايته ، ووضع مراحله ؟ انه العقل بلا شك ليس على هذا خلاف انما الخلاف حول استقلال العقل بالمعرفة أو عدم استقلاله واشراك التجربة معه باعتبارها قادرة على التعامل مع الكائنات المحسوسة ، واذا كان الامر كذلك فان العربى مع تقديره للتجربة على النحو السالف قد وثق فى العقل وثوقا كبيرا لانه هو الآلة التى بها يحصل العلوم مما لا تقع تحت التجربة كاللغة وغيرها ، ولانه آلته الوحيدة التى كان يمحص بها الظواهر بمشاركة الحواس ، وبها يستنبط ما يريد فلا عجب بعد ذلك أن يولى العقل عناية فائقة ، ويظهر ذلك من جملة الالفاظ التى وضعت له فى اللغة العربية ، والالفاظ المترادفة المساوقة له فى المعنى ، ودراستنا للعقل عند العرب ستتناول محاولات التعريف ، وماذا تعنى الكلمة عندهم من حيث دلالتها على الملكة التى تحصل

العلوم ، والملكة التى تحبس عن الشر ، وما هى طبيعة التفكير العــربى وخصائصه ؟

ما هــو العقــل ؟

لا نكون مبالغين اذا قلنا أنه أعمق سؤال . وأصعب سؤال وجــه الى العقل ذاته ، وهو من نوع الاسئلة العويصــة التى طرحت عــلى بساط البحث النظرى والتجريبى ولم تجد حلولا مرضية الى وقتنا هذا . ولم تلق اجابة ما اجماعا أو شبه اجماع عليها منذ بدأت عمليات التفلسف وبدأ العقل معها يحرر المسائل ، ويحدد التعريفات للتمايز بين الموضوعات والالفاظ ، والاسئلة حول العقل ، وطبيعة تفكيره مثار جدل يقترب الى العجز عن تفسير هذه الحقيقة ، شأنها فى ذلك شــأن المناقشات التى دارت يوما لتفسير أصل الوجود ، وأسرار الكون •

ويبدو أن مثل هذه الامانى العلمية عسيرة الحل الى يومنا هذا . فقد استعصت على العقل كما استعصت على التجربة سواء بســواء ، ولذا رضى العلماء المعاصرون على وجه الخصوص بدراسة الظــواهر الكونية ، والعلاقات بينها فرارا من الشعور بالعجز ازاء تفسير النقطة الاولى التى بدأ منها الكون ، وبالنسبة للنقطة التى معنا فان العقــل الانسانى يمثل الذاتية الحقيقية لنا ، وهو نقطة ارتكاز الماهية ، ومن ثم فانه قادر على التوجه الى الاشياء الخارجية لدراستها وابداء الرأى فيها أكثر من العودة الى ذاته لدراستها وتحديد ماهيتها الحقيقيـــــة ، مثلنا ككل فاننا مشغولون بما حولنا أكثر من انشغالنا بأنفسنا ، ومعنى هذا أننا بحواسنا ومشاعرنا ووجداننا وغرائزنا وعقولنا وقلوبنا مرتبطين بالخارج أكثر من ارتباطنا بداخلنا ، والعقل كذلك يعمل فى دائرة الاشياء أكثر من التركيز على نقطة الدائرة التى هى حقيقته ، وكما أن الفــرد الواحد من البشرية يستطيع التحدث عن غيره نتيجة ملاحظاته له أكثر مما يتحدث عن ذاته فان العقل يعمل بنفس تلك الطريقة ، بل لعل تصرف

الفرد منا هو صدى وتوجيه من العقل ذاته وهو تدبير منه . ومن هنا تكمن صعوبة اكتشاف « الانا » أيضا اكتشافا حقيقيا .

وعلينا أن نعرف حدود ادراكنا وقدرتنا على المعرفة . حقا ان المعرفة جميلة ، وان المعارف التى نحصل عليها ترضينا لاننا أربابها ، ولاننا الذين اكتشفناها ، وان لحظة الوصول الى نتيجة نبحث عنها لهى من لحظات السعادة القصوى التى لا تعدلها لذة حسية بدنية ، وان كل فكرة تتسرب الى عقولنا من رافدها الذاتى ، أو رافد آخر أيا كان مصدره ، لهى اضافة غالية تدعم وجودنا العلمى والمادى وتسعده . واننا تواقون اليها حتى ولو كانت تلك المعرفة على هيئة سؤال يطرحه الانسان،وجد عليه الجواب أم لم يجد ، ومع كل هذه السعادة فاننا يجب أن نثق بأن كثيرا من تساؤلاتنا ستظل معلقة تنتظر الجواب ، وقد تطول فترات الانتظار ، وقد تستحيل الاجابة . لا لشىء لاننا من واقع المشاهدات والتجارب نستطيع أن نلقى عديدا من الاسئلة . وقد نتفق عليها وعلى صيغها ، ولكننا نعجز عن الاجابة عليها ، أو نختلف حولها ، أو يعطى كل منا حلا يرتضيه من وجهة نظره ، فنحن بطبيعتنا المحبة للمعرفة ميالون الى التساؤل مهما كان حجم السؤال ، ومهما فاقت الاسئلة قدرتنا على الاجابة ، فسنظل نسأل . ونعرف ، وسنظل لا نعرف ، وسنجمع دائما بين المعرفة والجهل ، وبين الامتداد والقصور ، وبين القدرة والعجز . لاننا قاصرون وعاجزون ، ورحلتنا مع المعرفة تطلعنا على أننا القينا طوفانا من الاسئلة فى كل عصر ، وعجز مفكروه عن أن يجيبوا على كل شىء ، وحاول من جاء بعدهم اسعاف من سبق فى الرد على أسئلته بعد أن كان قد ولى الى غير رجعة على هذا الكوكب ، وفى الوقت الذى ينهمك فيه العلماء فى كل عصر للرد على السابقين يكون معاصروهم قد طاردوهم بوابل آخر من الاسئلة ، وتدور الكرة ، يجاب على البعض ويُدَّخر البعض كرصيد الى الاجيال القادمة ، وهكذا حتى ينتهى الفلك وتبقى هناك أسئلة كرصيد لا يجاب عليها ، وقد يكون الديْن

على البشرية فى صورة أسئلة نشأت مع الانسان ولازمته ولم يستطع الاجابة ، ولا ريب فالسؤال الذى معنا هو دَيْن يرحل من عصر الى عصر ولا يجد الاجابة المحددة الى يومنا هذا •

ولا بأس مع هذه الصعوبة أن نتجول قليلا فى محاولة العلماء لتعريف العقل قبل أن تخطو أقدامنا على وديان العرب وسهولهم وجبالهم ، فنرى أن الزبيدى فى تاج العروس يسوق عدة تعريفات العقل فيذكر أنه (٣٨) :

أ ــ العلم بصفات الاشياء من حسنها وقبحها ، وكمالها ونقصانها ، أو هو العلم بخير الخيرين ، وشر الشرين ، وأنصار هذا الرأى الذين يصرون على أن العقل علم : يقولون كذلك على لسان أبى المعالى فى كتابه الارشاد انه : علوم ضرورية بها يتميز العاقل من غيره اذا اتصف وهى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، وجواز الجائزات وقد يُذكر على أنه نور يُقذف فى القلب فيستعد لادراك الاشياء وهو من العلوم الضرورية •

ب ــ وربما لا يرتضى البعض كونه علما ضروريا ولا نورا ربانيا بل يراه من الهيئات والكيفيات الراسخة من مقولة الكيف فهو صفة راسخة توجب لمن قامت به ادراك المدركات على ما هى عليه ما لم تتصف بضدها •

جـ ــ وأحيانا ينظر اليه على أنه مطلق لأمور أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن، ولمعان مجتمعة فى الذهن ويكون بمقدمات يستتب بها الاغراض والمصالح ولهيئة محمودة للانسان فى حركاته وكلامه •

د ــ أو هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى عندهم بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات .

---

(٣٨) الزبيدى : تاج العروس جـ ٨ : ٢٥ ــ ٢٦ .

وبعبارة أخرى لانصار هذا الاتجاه فانه قوة وغريزة أودعها الله سبحانه فى الانسان ليتميز بها عن الحيوان بادراك الامور النظرية ، ويقـال الذى يستنبطه الانسان بتلك القوة عقل .

هـ — وجوز البعض كون العقل حالا متعلقا بالبدن تعلق التأثير على حين يكون تعلق النفس تعلق التدبير .

و — وذكر فريق أنه عرض بمعنى ملكة فى النفس تستعد بها للعلوم والادراكات .

ز — وقيل أنه جوهر لطيف تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدات خلقه الله تعالى فى الدماغ وجعل نوره فى القلب ، وعلى هذا فهو حال فى البدن وجزء منه ، وقيل بل هو جوهر مجرد عن المادة لا يتعلق بالبدن تعلق التدبير بل تعلق التأثير .

دلالة الوضع اللغوى على المعانى :

ما سبق كانت تعريفات المؤلفين لكتب المعقولات ، والعرب القدامى لم تكن لهم دراية بها لسبقهم ، وبالتالى فلم يتعرضوا الى الانظار التى ارتكزت عليها التعريفات من جوهرية ، وعرضية ، وقوة ، وعلم الى آخر ما قالوه ، وانما استطاع مؤلفو كتب اللغة أن يضعوا بعض التعريفات المناسبة لتقلب كلمة عقل بين اشتقاقاتها المتعددة ، وأدى استخدامهـا فى معان كثيرة الى استنباط اللغويين بعد ذلك لتعريفات تعتبر أقـرب الصيغ الدالة على مقصود العرب من وراء استخدام اللفظة فى المناسبات المتفاوتة ، ونستطيع أن نرتب هذه التعريفات ترتيبا يتناسب مع الاسس النظرية التى أطلقها المتأخرون ، وبعد ذلك ننظر فلا نجد فارقا كبـيرا الا من حيث المصطلحات الفلسفية التى تأثر بها المتأخرون :

أ — ترد بعض التعريفات لتدل على أن العقل علم مثل قولهم : العقل الفهم ، من عقل الشىء يَعْقله عقلا فهمه فهو عقول ، ومجموع

المفهوم الحاصل عليها الانسان هي العقل ، ونظيره قول من قال : انـه التثبت في الامور •

ب ـ وقد تقترب التعريفات الى اعتبار العقل صفة كقولهم : رجل عاقل ، ورجال عقلاء ، ويقصد بذلك كل من جمع أمره ورأيه مأخوذ من عقلت البعير اذا جمعت قوائمه •

جـ ـ وتشير بعض التعريفات الى أنهم قصدوا من ورائها أن العقل قوة ، وذلك عند من يرى أن اشتقاقه من العقل وهو المنع لمنعه صاحبه مما لا يليق ، ومنه العقال للبعير لانه يمنعه من الحركة المخلة ، وكذلك عند من اعتبر أن الاشتقاق من قولهم اعتقل لسانه اذا حبسه ومنع الكلام • ويكون المعنى على ذلك : الامساك عن القبيح وقصر النفس وحبسـها على الحسن ، وثباتها على ذلك ، ومنه النُهى والتنهية والحجا •

د ـ واذا أخذنا في الاعتبار الوضع اللغوي القائل : أن العقل سمى عقلا لانه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك كان العقل متعلقـا بالبدن تعلق تأثير فقط •

هـ ـ وأما اذا قلنا أن العقل هو التمييز الذي يتميز به الانسـان عن سائر الحيوان فهو غريزة وطبيعة •

و ـ ويصح لنا أن نعتبر العقل ملكة اذا نظرنا اليه على أنه مشتق من المعقل وهو الملجأ لالتجاء صاحبه اليه ، ومنه عقل اليه عقلا وعقولا اذا لجأ ، وكذا اذا كان العقل بمعنى الحصن (٣٩) •

---

(٣٩) ابن منظور : لسان العرب جـ ١٣ : ٤٨٥ ـ ٤٨٦ ، الزبيـدي : تاج العروس جـ ٨ : ٢٥ ـ ٣٠ • ابو الحسن الاندلسي : المخصص جـ ٣ : ١٥ ، ١٦ ، ابو بكر الازدي : جمهرة اللغة جـ ٣ : ١٢٨ ـ ١٣١ •

بين القديم والجديد فى المعنى :

بموازنة بين التعريفات المستوحاة من الوضع اللغوى وبين التعريفات المستقاة من ساحات الفلسفة نجد أن تعريفات العرب التى تمثل وجهة نظرهم فى العقل طبقا لما هو مأثور عنهم من لغتهم والمعانى التى استخدموا الكلمة فيها قد استوعبت ما جاء على لسان المؤلفين المتفلسفين أو الفلاسفة استيعابا شاملا للمعنى والاتجاهات الاعتبارية للعقل من ملكة الى قوة الى صفة الى علم الى غير ذلك من اعتبارات ، ولقد استثنت تعريفات اللغويين المصطلحات الفلسفية التى دخلت المجتمع الاسلامى ابتداء من القرن الثانى الهجرى حتى استقرت فيه كلغة علمية فى نهاية القرن الثالث وزهاء القرون التالية ، ولم تغفل التعريفات اللغوية أيضا ما يجب اعتباره فى العقل كوسيلة من وسائل المعرفة من ابراز العلاقة بين الذات المدركة والموضوعات المدركة لا فرق فى ذلك بين كون تلك الموضوعات نفسية أو كونية ، أو علمية مجردة ، ومن تحديد مهمة العقل فى كسب المعارف ، أو تحصيل المنافع العملية ، أو تهذيب النفس واصلاحها ، كل هذا يتم فى اطار تحرير الالفاظ الموضوعية لغويا ، وتعمد دلالتها على المقصود فى أذهان العرب من معان ، وكذلك فان دلالة الالفاظ على المعانى فى سياق الوضع قد تم بطريقة تشبيه المعقول بالمحسوس ، أو بطريقة قياس المعقول على المحسوس ، بمعنى أنهم قد أطلقوا الكلمة لتدل على معنى عقلى بعد أخذها من صورة حسية ، أو واقعة مادية كعقال البعير وأشباهه . والحاحى شديد على ضرورة اعتبار اللغة رمزا للفكر ، وهو أمر لا يحتاج الى الحاح لعلمه بالبداهة عند فقهاء اللغة .

مكانتــه ومكانه :

أما عن الشطر الاول من هذا العنوان فان العرب قد فرقوا دائما بين الجسم والعقل . واعتبروا الجسم صورة أدنى بكثير من الحقائق التى تسكنه ، فلا عبرة بالدار . انما العبرة كلها بالسكان الذين يقطنون

هذا المسكن ويديرونه ادارة حازمة وحسنة ، ولا ريب فالعرب ينصبون العقل حاكما وملكا على البدن ، ومدبرا لجميع أموره ، وهو ميزانه الذى يحفظ عليه التعادل فى مطالبه . ويجعله متوسطا فى جميع الامور والاحوال ، ويمكن أن نجد ذلك فى كثير من النصوص مثل قول مويال ابن جهم المدحجى ، أو بشر بن الهديل القرادى على شك فى نسبة البيت :

ولا خير فى حسن الجسوم وطولها
اذا لم يَزِنّ حسنَ الجسوم عقولُ (٤٠)

فالعقل ميزان حسن . وضابط عادل يتحكم فى الاجسام والابدان . كما يتحكم ويدبر . ويتصرف فى ادارة البدن وعلاقته بالاشياء الخارجية ، بمعنى أن العقل يدير مملكة البدن فى شئونها الخاصة ، وأحوالها الذاتية حسبما يظهر من النص السابق . ويدير مملكة البدن فى أعمالها الخارجية . وصلاتها بالموضوعات الاخرى ، فأينما سارت الاقدام فلابد أن تكون عجلة القيادة فى يد العقل ، ومفتاح الحركة وضبطها لا تخرج عن موازينه يقول طرفة بن العبد :

للفتى عقلٌ يعيش به
حيث تهدى ساقَه قدمُهْ (٤١)

وهو القادر وحده على أن يسوق الحجج المفحمة للخصم ، ولذا يقال رجل مِعْلاق اذا كان يتعلق بالحجج ويستدركها . يقول مهلهل بن ربيعة فى رثاء أخيه :

ان تحت الاحجار حزما ولينا
وخصيمًا ألدّ ذا معلاق (٤٢)

---

(٤٠) السيوطى : شرح شواهد المغنى : ٢٩٩ .
(٤١) الديوان ١١٧ .
(٤٢) ابو بكر الازدى البصرى : جمهرة اللغة ج ٣ : ١٣٠ .

واللفظة « معلاق » من بين اشتقاقات الكلمة ، والتي تنتمي الى أرمتها اللغوية والمنهجية في الدلالة على المقصود من توجه العقـل الى الفهم والتمييز والحفظ والتهذيب ، والقاء الحجة وتدبيجها ، ولنفاسة العقل ، ولعزة مكانته سميت المرأة ، والدرة ، والنفيسة من الاشياء ، والسيد من القوم بالعقيلة اشتقاقا من الكلمة ذات المكانة عندهم وهى العقل (٤٣) .

هذا عن مكانته أما مكانه فان الاراء مختلفة فيه كاختلافهـا في تعريفه ، فيذكر ابن منظور في لسان العرب ، والزبيدى في تاج العروس أن المعقول ما تعقله بقلبك ، والمعقول العقل ، فهما يقرران أن العقـل هو العلم أو الفهم ، وأن محله القلب ، ويعلنان معا بصراحة أن العقل القلب ، والقلب العقل (٤٤) ، على حين يرى الشنفرى الشاعر الجاهلى الذى عاش في القرن السادس الميلادى أنه في الرأس فيقول :

لا تقْبِرُنىّ ان قبـرى محـرمٌ
عليـكم ولـكن أبشرى أم عامـر
اذا احْتَمَلُوا رأسى وفى الرأس أكثرى
وغودِرَ عنـد المُلْتَقَى ثَمَّ سائرى (٤٥)

فالاكثرية التى تحويها الرأس هنا يراد بها معظم الحواس والعقل من وجهة نظره ، والبارى أعلم بحقيقته ومكانه .

اقسـامه :

أقدم تقسيم عرف بين المسلمين ما جاء صراحة على لسان الامام على عندما قال « العقل عقلان : مطبوع ومسموع » (٤٦) ولا ينفـع

---

(٤٣) الازدى : جمهرة اللغة جـ ٣ : ١٢٠ ، وتاج العروس جـ ٨ : ٢٨ .
(٤٤) اللسان جـ ١٣ : ٤٨٥ — ٤٨٦ ، والتاج جـ ٨ : ٢٩ ، ٢٧ .
(٤٥) ابو تمام ، الحماسة الكبرى جـ ١ : ١٨٨ نقلا عن دراسات في الادب جوستاف فون ١٥٤ .
(٤٦) تاج العروس جـ ٨ : ٢٥ .

مطبوع بدون مسموع ، كما لا ينفع ضوء الشمس مع فقدان ضـــوء العين ، والى الاول أشار النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله : « أول ما خلق الله العقل » وعليه مبنى التكليف فمن فقد العقل المطبوع فقـد لم ينتفع منه والى المسموع أشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله : « ما كسب أحد شيئا أفضل من عقل يهديه الى هدى أو يرده عن ردى » ولذا ذم القرآن الكفار ووصفهم بعدم العقل فالمقصـود المسموع لا المطبوع .

وحينئذ فالمرجئة الجاحظيون لم يدركوا هذا التقسيم . كما أنهم لم يدركوا التقسيمات الاخرى التى دخلت المجتمع الاسلامى فيما بعد على أيدى الفلاسفة كالكندى والفارابى وابن سينا وغيرهم ، مثل تقسيمه الى عقل عملى : الذى هو قوة للنفس تعتبر مبدأ لتحريك القوة الشوقية الى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مظنونة ، ويستكمل فى النـــاس بالتجارب والعادات ، والى عقل نظرى : وهو قوة للنفس تقبل ماهيــات الامور الكلية من جهة ما هى كلية ، ووجه تلك القوة الى فوق وبها ينال الانسان الفيض الالهى ، وهذه القوة ان كانت لم تفعل شيئا ولــم تتصور بل هى مستعدة لان تعقل المعقولات فتسمى العقل الهيولانى : وان دنت تلك القوة الى الفعل ، وحصلت على المعقولات الاولى فهى العقل بالملكة ، وان حصل لهذه القوة اكتساب المعلومات بالفعل فهى العقل بالفعل أو العقل المستفاد ، وهذه المعلومات مجردة عن المادة لكن أصولها ترجع اليها ، وان كانت المعارف المجردة فى العقل لا تتصـــل بالمادة أصلا ، ولم تجرد منها فهى العقل الفعال وقد تكون المعـــارف المجردة اكتسابية فتقوم بها العقول السابقة ، وقد تكون منحة للعـــقل فيسمى بها العقل القدسى وهو الذى يعرف الاشياء مباشرة (٤٧) .

---

(٤٧) ابن سينا : رسائل فى الحكمة والطبيعيات ، الرسالة الثالثة ٨٠ وعيون الحكمة له ايضا : ٤٢ ، ٤٣ ، وانظر : البارون كارادوفو : ابن سينا ٢١٥ ، يوسف كرم : الفلسفة اليونانيـــة ١٦٣ — ١٩٤ ، ت ج دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ١٢٠ ، ١٦٦ ، ١٧٨ .

لم يعرف العرب هذه التقسيمات التى أثرت عن أرسطو ، وعرفها الكندى ، ومحصها الفارابى ، وأضاف اليها ابن سـينا حتى برزت بالصورة السابقة ، تلك الصورة التى يظهر فيها العقل كقوة هيولانيـة فقط محدودا ضئيلا بينما يبدو كقوة تقترب من الفعل ، أو تعمل وتفكر كثيرا ومتنوعا ، وقد يكون من الصواب أن نقلل من التقسيمات السابقة لعدم قدرتنا على تمييز المراحل الفكرية المتعددة التى ينتقل بها العقل من حال الهيولانية الى حال الاستفادة والفعل ، ولاننا نجهل الطريقة التى يعمل بها ، ولا ندرى طبيعة نشاطه ، فأنى لنا بتحديد المراحـل وتسميتها ؟؟

واذا كنا نقول ان العرب لم يعرفوا هذه التقسيمات ، وننادى مع ذلك باختصار التقسيمات مهما كانت درجة الاهمية فيها من الناحيـة الفلسفية والدراسية ، وأرى أن أكثر التقسـيمات بنى على التوهم والخيال أكثر مما بنى على الحقيقة وتصوير الطبيعة التى يكون عليهـا العقل أثناء نشاطه فاننا بعد هذا نلحظ من خلال رؤية الالفاظ العربية القديمة التى وضعت للدلالة على العقل فى صورة قوة هيولانية ، والتى وضعت للدلالة على نشاطه الفعلى أن هـذه الالفـاظ ترمز الى جوانب ثلاثة :

١ ــ الجانب النظرى :

والتعبير عن العقل كقوة فى حد ذاته بصرف النظر عن كونها أثمرت فكرا مرتبطا بالحس أو مجردا عنه ، أو ميزت بين الحق والبـاطل ، والصواب والخطأ ترد الكلمات مثل اللب ، والمُخّ ، وهو الجامع القلب الذكيه ، والجَخِيف والذِّهن بمعنى العقل ، والنِّدْس الذكى القلب ، ومنه الفطنة ، فكلها تدل على العقل بالقوة حال كونه استعدادا صرفا ، وقابلية محضة .

٢ ــ الجانب الكسبى التجريدى :

وتميل الالفاظ التى وضعت للتعبير عن هذا الاتجاه الى التحدث عن انتاج العقل الفعلى فى جميع قضاياه التجريدية البحتة أو المنزوعة من الوقائع والحوادث . بحيث تكون اللفظة متناسبة مع المعنى الــذى يقصده العربى تمام التناسب وتكثر ألفاظ هذا الاتجاه كثرة تدلنا على تقديرهم للنشاط العقلى كملكة استعملت لاداء مهامها فى حل المشكلات أو التعبير عن الذات ، أو الاهتمام بالامور المجردة التى لا تلمس ولا تنتسب الى محسوسات ، ولنتصفح معا كتــاب « المخصص » وكتــاب « نظام الغريب » لنجد فيهما كلمات : الجُول المعبــرة عن لب الانسان وعقله ، ومنه ليس له جول أى عزيمة تمنعه ، والرأى ما نعتقده من الامر بعد النظر . والهرمان العقل والرأى ، وأصيل مُشبع العقل . والحصافة ركانة العقل ، والذى ليس فيه خال ، وهو محكم الامر . ومنــه وانه لذو مِرّة ، أى عقل وأصل المرّة احكام العقل فضرب به مثلا . ورجل رَميز بين الرَّمازة وَوجيح بين الوجاحة اذا كان محصفا محكما . وذو أُكُل أى ذو رأى وعقل ، والزِّرير العاقل السديد الرأى ، ورجل ثَخين . أى ركين ، ورجل بَرْز وبَرْزِىّ موثوق بفضله وعقله ، ورجل جَميع الرأى ومجتمعه ، ورجل مُحْصَد الرأى محكمه . وحسن الحسبة فى الامر أى حسن التدبير والنظر ، والمطَبِّق من الرجال الذى يصيب الامر برأيه . ورجل مثقب نافذ الرأى ، ورجل نضيج الرأى محكمه ، ورجل جزل عاقل ، ودبَرت الامر نظرت فى عاقبته ، فكل هذه الكلمات تدل على العقل فى حال قيامه بالتفكر أو تعبر عن آثار تفكيره وتسميها بأسماء متعددة تبعا لتعدد انتــاجه وأفعاله .

٣ ــ الجانب الكسبى العملى :

ونقصد بهذا الاتجاه ما عثرنا عليه من الفاظ تدل على عمل العقل فى مجال التمييز بين الحسن والقبيح ، وحب الاتصاف بالحسن ، مثل كلمتى النُّهى والحِجَا ، وكلمة الرَّجاحة ، وخِطّة بَزْلاء تفصل بين الحــق

والباطل . والحَصَاة العقل وهى فعلة من أحصيت كما قال بعضهم :

وان لسانَ المرءِ ما لم تكن له
حصاةٌ على عوراته لدليل

والبَذِيمُ العاقل عند الغضب ، والزِّمِّيتُ العاقل المتقى للقبيح بين الزَمانة ، والحُلاحِل ، هو الضخم المروءة والخلق الحليم الثخين فى رأيه . ونظيره رزين ووقور . وتَفَخَّلَ الرجل أظهر الوقار والحلم والهَرْمُوس الصلب الرأى المجرب . والحزم ضبط الانسان أمره وأخذه فيه بالثقة من الحزم الذى هو الربط والشدة (٤٨) وتبدو الصلة واضحة بين دلالات هذه الالفاظ ومفهوم العقل العملى عند الفلاسفة .

مغزى الجوانب الثلاثة :

قد اتضح لك أن العرب كانوا أكثر واقعية فى التعبير عن الجوانب العقلية المختلفة ، وانهم أعطوا لكل جانب ما يستحقه من الاهتمام حسب الدور الذى يؤديه ، فلا يعقل أن نلقى كثيرا من الاضواء على الجانب النظرى المجرد ونهمل بقية الجوانب الاخرى . وأنهم قد تحدثوا عن المقصود بالفاظ تتفق معه . فاذا أرادوا القوة الهيولانية ساقوا لها الالفاظ الدالة عليها وحدها . وكذلك يقال فى الجانب الكسبى التجريدى والعملى . دون أن يطغى جانب على جانب . أو يحدث الخلط بينها . وكون العرب يفعلون ذلك يدل على أنهم أدركوا التفرقة بين الجوانب الثلاثة . وتقطع كلمات اللغة التى سقناها آنفا على ادراك العرب لجوانب العقل ، وتمييزهم بين أحواله المختلفة كما تقطع بأن العرب ما كانت تشغلهم التقسيمات بقدر ما كانوا يشغلون بصحة انتاج العقل وسداد رأيه ، وجعله بعيدا عن المؤثرات المعرقلة لاحكامه وصوابه ، وان أخبار حكمائهم وحكامهم لتدلنا على أنهم ما خضعوا لمؤثرات أيا كانت تهدد نزاهة الحكم

(٤٨) ابو الحسن الاندلسى : المخصص جـ ٣ ١٧ — ٢٠ المجلد الاول . الربعى : نظام الغريب ٢٧ — ٣٠ .

وصواب الرأى ، وسنقف على صور منها أثناء الكلام على الحكمة السياسية •

وقفة مع العقل فى دائرة الصراع الانسانى :

ما أعظم الانسان ، وما أظلم الانسان ، ما أعظمه وهو يفكر ويتعقل، وينتج من فكره وعقله آثارا تنفعه وتعود على الاخرين بالراحة والسعادة ، وما أعظمه وهو يملأ المجلدات والاسفار من بنات قرائحه ، ويسطرها من نور ذهنه ، واتقاد عقله ، وما أعظمه وثمار جهده العقلى تسافر عبر الازمان لتعلم اللاحقين ، وتطلعهم على أفكار السابقين ، ما أعظمه وهو يصور الارض ويمسحها بيديه وعقله معا ، ويصور الجو ويمخر عبابه مرتفعا كما يمخر عباب البحر سابحا على مراكب أرضية وفضائية ، وما أعمقه وهو يغوص فى أعماق الارض كما يغوص فى أعماق البحر باحثا مكتشفا ، وما أحسنه وهو يضرب النماذج العليا فى الخلق مع الانسان والحيوان معا ، وما أحلمه وهو يلمس يد المريض وذى الحاجة ، ويربت على كتف الباكى ، ويحن على البائسين ، ليداوى أو يقضى الحوائج ، أو يخفف الالام •

ولكن مع ذلك ما أدهاه وهو يكيد لاخيه الانسان ، ويقطع الليل ساهرا يفكر فى الانتقام ، أو مدبرا لحيل الدمار ، أو مستكتما لخطة يدمر بها ما شيد ، ويهدم بها ما بنى ، ويحطم بها صروح العمران ، ويزهق معها نفوس الابرياء ، ويخنق بها حريات الاحرار ، ويستعبد بها الطلقاء ويستصرخ بسببها الاطفال والنساء ، ويشتت بدهائه ما تجمع واطمأن من المتآلفين والمتحابين ، ويسفح بوابل صوبه النارى طرىَّ النبات كما يحرق عَصِيَّه وَيذريه ، ويحيله الى هشيم ، وما أظلمه وقد امتلأ قلبه حقدا وغضبا على الآخرين بسبب وبغير سبب ، بداع وبلا داع ، بدافع خارجى ، أو تحت وطأة الانانية والتعصب للفردية ، وما أقساه وهو يهال على وجه أخيه بيده ليلطم وجها جملته يد العناية ، وحسنته يراع

المقادير ، ولقحته نفحات الرحمانية من روحها سر النضارة ، ورحيـق الجمال ، وبريق الوجاهة .

وما أعتاه وهو ينهال على رأس أخيه ليفصلها من ضربة طائشة ، أو يمزق قلبها من رصاصة مخترقة ، أو يقطع أشلاءها من قنبلة مدوية ، وما أفجر الجماعات وهى تزحف على الامنين فتزعجهم من ثباتهم على أصوات الخراب ، ودقات الدمار ، ونذير الرعب ، وقد لا ينزعج الآمن لانه لفظ أنفاسه قبل أن يحس بالانزعاج فى قرارة نفسه ، وفى الوقت ذاته ما أشد جور الاجناس وهى تتطاول على غيرها لتسلبهم حقـوقهم الانسانية على أرضهم ، أو لتنتزع منهم تركتهم العقلية المفطورة فيهم ، ما أطول الايدى وهى تمتد الى الوجوه أو الرقاب ، وما أطول العقول وهى تتطاول على العقول لتسلبها نعمة الفكر ، وتوهمها بالحرمان من لذة التعقل ، لتعلو عليها فكرا ، ولتسطو عليها قوة . ولتمتاز عنها جنسا ، ولتسخرها تحت رغباتها ، ولتستخدمها فى نزعاتها وأطماعها ، فنحـن العقلاء الحلماء حينا ، ونحن السباع الضارية والوحوش الفتـاكة ، والذئاب العاوية ، والثعالب الماكرة حينا آخر ، وبعضنا حملان وادعون يُسَمَّنُون لِيُؤْكَلُوا ، ويُرْعَوْن لِيُذْبحوا ، أصوافهم كساء ، وجلودهم حذاء ، ولحومهم غذاء ، وحياتهم هباء .

ويعتبر العقل هو قطب هذه الالوان كلها ، فهو باعث الحلم ، ومثير الرحمة ، ووراء الانتاج العلمى ، كما أنه المدبر للانتقام والغدر ، وهو المتسامى والمستكبر على قرينه من العقول فى الاجناس الاخرى ، وهو المغرور بنشاطه ، والمستعلى على غيره ، ومن أجل ذلك يقدح فى تفكـير الآخرين ، ويسفّه من آرائهم ويحقر من شأن طريقتهم فى التعقل ، ويتطاول عقل جنس على عقل جنس آخر .

الصراع في شكله الشعوبي :

ولما كان العقل على هذا النحو السابق فيحلو لبعض الاجناس أن تتسامى على غيرها أبدا ، وتستعذب جماعة في طور اجتماعى معين السخرية من جماعة آخرى في طور اجتماعي أدنى منها ، وربما لا يرحم اللاحق عقل السابق ، ولا يقدر نشاطه ونظراته ، وقد يتعمد اهانة تفكيره ، ويصمه بالعجز والبلادة ، ونظرا لان العقل هو قطب دائرة النشاط كما قلنا فانه غالبا ما يكون محل التعنيف ومحط اللوم ، والذى توجه اليه سهام الانتقاص ، وتتعدد الدوافع وراء الحط من شأن الاخرين في عقليتهم ، وأغلبها راجع الى الغرور بالجنس والدم ، أو الانبهار بحقبة زمنية معينة تفوق فيها جنس على آخر ، أو لخطأ وقع في فهم تفكير الغير ، وقد ينبع التحقير من خطة متعمدة بقصد اشعار الغير بالاخفاق حتى يظل صاحب الخطة متربعا على قمة التفوق والتحضر .

والتاريخ يحدثنا أن التعصب لشعب معين وهو المعنى بالشعوبية ليس وليد العصر ، وليس مقصورا على عداء الآرية الاوربية للسامية الشرقية والعربية على النحو الذى أثاره « رنان » بل أن صورة قديمة أثارها كسرى أمام النعمان ، وفيها تَعَرَّض بالاهانة للعرب في تفكيرهم وحكمتهم ، وسياستهم ، واجتماعهم ، ومساكنهم ، وأخلاقهم ، ومعايشهم ، وعاداتهم ، ووصمهم بالخزى والعار في كل هذا ، وأعلى فوقهم الفرس والهند والروم والصين (٤٩) في جميع مظاهر النشاط العقلى ، وحارب الاسلام هذا اللون من التعصب الجنسي وجعل الناس سواسية كأسنان المشط لا فرق لعربى على عجمى ، ولا لاحمر على أسود الا بالتقوى ، وهم جميعا أولاد أب واحد وأم واحدة ، وان تفرقوا شعوبا وقبائل فعليهم أن يتعاونوا ويتعارفوا ، ومع ذلك فقد ظهرت نزعة الشعوبية مرة ثانية بين العرب المسلمين واخوانهم في الدين من أبناء

---

(٤٩) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ١ : ١٠١ .

الفرس والروم ، فتعصب كل فريق لقومه ، ويذكر ابن عبد ربه أن معاوية فكر فى قتل نصف الموالى والاحتفاظ بالنصف الاخر للخدمة لولا أن أشار عليه الاحنف بن قيس بتركهم للمشاركة بين الجنسين فى اعلاء شأن هذا الدين ، وكان عامر بن عبد القيس مع زهده ونسكه يرى فضل العـــرب على غيرهم . ونظيره عبد الله بن الاهتم ، وأبو مهدية ، وكان عقيل بن علفة المزنى أشد الناس حمية فى العرب وغيرة عليهم ، ومن أشدهم حملة على غيرهم ، وتغير وجه عيسى بن موسى وكان ديانا شديد العصـــبية للعرب عندما أخبر أن أفضل فقهاء البصرة ومكة والمدينة وقباء واليمن وخراسان والشام من الموالى ، وأهان الحجاج العلماء من الموالى لوقوفهم ضده (٥٠) .

وتعصب بعض من أسلم للفرس والروم بصرف النظر عن جنسه ، وامتدحوا عقولهم وتفكيرهم ونبوغهم فى العلم وشهرتهم به فى كل فن ، كما اشتهروا بالملوك وحكمهم السابقة ، والانبياء الذين ولدوا فيهم وهم كثرة كثيرة ، وسبوا العرب الجاهليين بالذات ، واعتبروهم أهل ســـلب ونهب ، وفاحشة واختلاط للانساب (٥١) ، واعتُبر أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمى أحد الشعوبية الذين يفضلون العجم على العرب وله كتاب فى مثالب العرب مع أنه عربى كما ترى ، وعدَّ الثعالبى والقفطى والبيرونى حمزة بنَ الحسن الاصبهانى من بين الشعوبيين المتعصبين للفرس (٥٢) ، وقد أفصح ابن خلدون عن تحيزه للفرس والروم ضد العرب ، وممن ألف كتبا فى مثالب العرب تحت ظروف خاصة ولاغراض بعضها سىء ، وبعضها حاقد زياد بن أبيه حين استلحقه معـــاوية بنســـبه وكان مجهــــول النسب ، وكذلك فعل النضر بن شميل الحمـــيرى ، وخالد بن ســـلمة

---

(٥٠) العقد الفريد جـ ٢ : ٧٤ — ٧٦ .

(٥١) نفسه جـ ٢ : ٧٠ — ٧٢ .

(٥٢) حمزه الاصبهانى : الدرة الفاخرة . تحقيق : عبد المجيد قطامش ٢٤ — ٢٦ ، ٦١ — ٦٢ ، ٨٨ .

المخزومى بأمر هشام بن عبد الملك ، وكان الهيثم بن عدى دعيا فى نسبه فصنع كتابا طعن فيه على أشراف العرب ، وألف أبو عبيدة كتابا فى المثالب وصف بالسعة والاستقصاء ، وكان أبوه يهوديا وكان يُعير بذلك . وجاء من بعدهم علان بن الحسن الشعوبى الوراق الزنديق فألف لطاهر بن الحسين كتابا فى مثالب العرب ، ولم يترك بطنا من بطون القبـــائل الا وبقرها بلسانه غير عابىء بالخروج عن أدب الدين ، وصنع ابـــن غرسية رسالة فى تفضيل العجم على العرب ورد عليه علماء الاندلس بعدة رسائل (٥٣) ، ولابن الكلبى كتاب فى المثالب منه نسخة عتيقة بدار الكتب المصرية ، وأفاض المسعودى فى كتابيه مروج الذهب ، والمقالات فى أصول الديانات فى الحديث عن الشعوبيين ونقدهم (٥٤) ، بينما وجه ابن خلدون نقده اللاذع الى العرب فى مقدمته •

وتعتبر الحملة المعاصرة التى وجهت الى العقلية العربية على أيدى بعض الباحثين من أمثال « رنان ، وأوليرى ، وجولدتسيهر ، وليـــون جوتييه ، ولامانس » وبعض العسكريين كالجنرال « بيجو » الفرنسى ، والجنرال « دوماس » فى كتابه خيول الصحراء وعادات البادية ، والكابتن « ريشار » (٥٥) ، وغير هؤلاء وهؤلاء امتدادا للصراع الدائر هنـــا وهناك وان اختلفت أسبابه وتعددت غاياته لدى كل فريق ، وتنوعت أوجه الطعون الموجهة الى كل جنس •

العقل العربى والبدائى فى قفص الاتهام :

والذى يهمنا فى هذا المجال هو حصر النقود التى وجهت الى العقلية العربية على وجه خاص فنرى أن الشعوبيين عامة والمعاصرين بالذات قادوا حملة شعواء ضد طبيعة العقل العربى ووصفوه بضعف التحليل

(٥٣) هامش البيان والتبيين ج ٣ : ٥
(٥٤) المسعودى : مروج الذهب ج ١ ٣٢٤ — ٣٢٥ .
(٥٥) جوتييه : مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ٧ ، ١٥ ، ٢٥ .

والتعليل ، والنظر الى الاشياء نظرة جزئية لا كلية ، والانصراف نحو المحسوس والمادة فقط ، وأن العربى انفعالى متحمس ضعيف الخيـــال الى غير ذلك من الاتهامات للنشاط العقلى العربى قبل وبعد الاسلام ، ويفسرون لجوء العرب للكهان والعرافين بأنه كان نتيجة مباشرة لهذا القصور العقلى ، ومن الجدير بالذكر أن هذه الاتهامات قد وجهت الى العقلية البدائية فى كل صقع من العالم خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر عندما غزا الاوربيون بلدانا شاسعة من العالم فى قارة استراليا ، وأمريكا الجنوبية ، وافريقيا ، وآسيا ، واحتكوا بالقبائل ذات العقول المنحطة على حد تعبيرهم ، واقتضاهم هذا أن يدرسوا جميع أوجه الحيـــاة العامة لديهم ، وطبيعة تفكيرهم كى يدركوا الطريقة الصـــحيحة التى يعاملونهم بها ، وقد سبقهم المبشرون اليها بدوافع تبشيرية ، وبنوازع من الرغبة فى التنافس الشديد بينهم وبين الاسلام على أرض افريقيـــا السوداء بالذات حسبما حدد ذلك كتاب « الغارة على العالم الاسلامى » أو الدعوة الى المسيحية ونشرها على غرار ما حدث فى استراليا وأمريكا الجنوبية والهند ، وكثير من البقاع التى سيطروا عليها حقبا طويلة .

وقد لاحظ جمهرة الباحثين من المبشرين وغيرهم أن عقلية البدائيين لا تنصرف الى تفسير الظواهر التى يدركونها تفسيرا طبيعيا ، وأنهـــا تنفر من العمليات العقلية والاستدلال العقلى ، ولا تعرف طريق التعليل أو الكشف عن العلل الثانية ، وأنها تشترك فى هذا القصور مهما تعـــددت أجناس الرؤوس التى تحملها ، والدماء التى تسرى فى شرايينها ، وبشىء قليل جدا من التفصيل نرى أن « نيساو ، وجون فيليب ، وتورنفالد ، وهوتيـــد ، وروت ، وتوماس بترى ، وسبنسر ، وجلين ، وهويت ، وتشالمرز ، وجروب ، ودبربشهوفر ، وبنتلى ، ودابر » يحدثوننا جميعا عن التشوانيين ، وجزائر سلامون ، وعن غينيا الجديدة ، والبدائيين فى استراليا ، وعن اقليم برسبان وسكان جرينلند . وقبائل الاسكيمو ، وسكان افريقيا الجنوبية ، والبسوتيين ، وقبائل البشمان ، والهوتنتوت

وقبائل التنجا ، والزمبيزى ، والتمكوا ، وغيرهم من العينات البشرية التى وضعت تحت ملاحظاتهم كسكان حوض النيجــــر ، والكاميرون ، والكونغو أنهم يشتركون فى صفات عقلية واحدة تتجلى بوضــــوح فى اعمال التعليل والتحليل والهروب من الاستدلال ، ويلجأون الى القوى الخفية من السحر وأرواح الموتى لتفسير الظواهر التى تقع عليهــــا حواسهم (٥٦) •

فأنت ترى أن الاتهامات التى وجهت الى العقلية العربية قبــل الاسلام وبعده قريبة من تلك التى وجهت الى البدائيين فى القرن الثامن عشر وما بعده ، والنتائج المترتبة عليها واحدة •

أدلة البراءة واثبات الكفاءة :

نقدم بين يدى القارىء أدلة قوية ، وشواهد واضحة توقفنا على طبيعة العقلية العربية ، وعلى تميّزها عن العقلية البدائية المحــــدثة أو المعاصرة ، وعن اختلافها معها فى الطور وطريقة التفكير ، وندحض بالادلة اتهام الشعوبيين الغربيين وتنوع تلك الادلة لتشمل ما جاء على ألسنة الجاهليين مما يثبت عكس المزاعم الموجهة اليهم ، وما جاء على ألسنة علماء شرقيين ومسلمين أنصفوا فى تقويم هذه العقلية ، كمــــا نسوق أنواعا من الادلة وردت على ألسن الاوربيين أنفسهم من الذين طالبوا بالنصفة ، واتخاذ منهج لائق فى دراسة النشاط العقلى لمثل هذه الجماعات ، ومن الذين خطّأوا النتائج التى توصل اليها أبناء جلدتهم من الباحثين وأثبتوا عكسها ، وتدور هذه الادلة على محاور ثلاثة :

أولا ــ محور الخطأ فى المنهج :

اعترف العلماء والباحثون الاوربيون اليوم بأنهم أخطأوا فى منهج الدراسة الذى اتبعه البعض أثناء محاولته فهم النشاط العقلى للاجناس

(٥٦) لهفى بريل : العقلية البدائية ٦ ــ ٣٠ •

الاخرى ، وكم شَكَوْا من زملائهم الذين قذفوا بالاحكام دون تمحيص وتَحَرٍّ . كما شَكَوْا من صعوبة فهم طبيعة عمل العقل لدى الجماعات القديمة . والبدائية المكتشفة ، ورأوا أنها تحمل تركيبا صعبا ، من العسير الوصول الى حصائصه واصدار أحكام جازمة عليه ، وعلى الرغم من أن اعتبارات الخطأ فى المنهج متعـــددة الا أنهـــا ترجع الى اعتبارين رئيسيين :

أ ــ ابطال العلم لدعاوى التفوق العنصرى :

أطلق « رنان » تلك الصيحة الممتلئة عجبا واستكبارا عندما قال : « أنا أول من عرف أن الجنس السامى اذا قوبل بالجنس الهندى الاوربى يعتبر حقا تركيبا أدنى للطبيعة الانسانية » وتلقفها « ليون جوتييه » فقبل كل كلمة فيها قائلا : « لاننا ممتلئون اعجابا بعبقرية هذا الكاتب العظيم نرى بحق أن نقبل من حيث المجموع النتائج المتعلقة بالخصائص المميزة للجنس السامى التى أداه اليها تحليله العميق » ، وكانت تلـــك الافكار هى المنابع التى استقى منها كل من جاء بعد رنان حتى حـــكم « بيجو » بأن العربى لا يمتزج بالاوربى ، ولا تلتقى أفكارهما مهمـــا حاولنا ، ولو غُليا معا فى قدر واحد لمدة ثمانية أيام فاننا سنجد مرق كل منهما فى النهاية منفصلا عن الاخر ، والعربى هو الطرف المقابل والمضاد للاوربى فى فكره ونشاطه على حد زعم « ريشار ودوماس » (٥٧) .

ليت هؤلاء وغيرهم قد عاشوا واستمعوا الى رجل من رجال التربية الحديثة وهو يرفض بشدة التفرقة بين الاجناس على اعتبار الدم ، كما يرفض الاحكام المترتبة عليها من حق سيادة جماعة فى مستوى أرقى على جماعة أدنى منهم درجة ، أو أقل حضارة ، وينـــكر أن يكون الجنس المحظوظ ذكيا وغيره غبيا لاعتبار الجنس والفصيل ، ودعنا نستمع الى أحكامه بنصها فى هذا الصدد يقول :

---

(٥٧) جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية ٢٥ .

« وبالنسبة لهذا النوع من المناقشة من الضرورى أن نوضح أن العلم والدلائل العلمية لا تؤكد بأى حال من الاحوال هذه العــلاقة المزعومة بين ما يسمى بالخصائص العنصرية وبين تلك المميزات كالذكاء والميول الفطرية . والسلوك الاجتماعى البناء . وما يزعمون من حقائق يبنون عليها السيادة أو الانحطاط العنصرى لم تتأكد عن طريق البحث النقدى المنظم » .

وباعتباره رجل تربية ومشغول بقضاياها نراه يرفض الدعوة الى الفصل والتفرقة فى التعليم بين الجنس الادنى والجنس الاعلى بحجة أن الادنى أقل فهما ، وحتى لا يحدث زواج مختلط فيحــدث تهجين ، ونضيع ميزة الجنس الارقى التى نحتاج اليها كمتقدمين ، ويحتاج اليها الادنى نفسه لدفع حياته وتطورها ، ويرد على ذلك بمحض النظــرة العلمية التجريبية التى يدين بها الاوربيون والامريكيون اليوم فيقول :

أولا :

ليست للعنصر ــ اذا ما عرفت بأى من الطرق الشائعة ــ أية علاقة بالدم ، ولقد أوضح علم الوراثة أن المميزات الموروثة للشخصية تحــددها الجينات .

ثانيا :

ليس هناك شىء اسمه العنصر النقى فكل فرد لديه جينـــات من مجموعة واسعة من الاجداد ، وكل فرد من النــاحية الوراثية ذو عائلة نتيجة الارتباطات الواسعة المختلفة التى حدثت نتيجة المصادفة بــين الجينات التى تلقاها من بحيرة الجينات الواسعة المتنوعة ، والتى تنتمى للانسانية كلها ، وعلى أكثر تقدير يمكن أن نصف جماعات معينة عنصريا بالرجوع الى السيطرة الاحصائية لصفات فيزيقية معينة .

ثالثا :

ليس هناك أى دليل فى الواقع .. على أن الافراد الذين يتصفون بصفات عنصرية معينة يتميزون بسيادة فطرية أو نقص فطرى .

وبالطبع فهذه هى وجهة النظر العلمية الثابتة بالتجربة . والتى لا خيار لنا فى قبولها أو ردها الا اذا أثبتت التجربة عكسها أو غيرت بعض أجزائها ، ونستثنى من موافقتنا على الحقيقة العلمية السابقة ما يخص المصادفة فى ارتباط الجنيات ، حيث يقرر العلم أيضا أنه لا مجـــال للمصادفة بين الموجودات لان ما وجد بالمصادفة يجوز أن يذهب بها ، وبالتالى فكل ما يحدث نتيجة تقدير وابداع وحسبان دقيق .

وما دام الانسان خاضعا للعوامل الوراثية . ولنشاط الجينــات المتنوع . وأن هذا الخضوع يتساوى فيه جميع أفراد النوع الانسانى بلا فارق لجنس على جنس فان الصفات التى يتصف بها البعض تخضع بالضرورة لهذا المنطق العلمى . ولا يجوز لنا أن نصف جماعة بصـــفات حميدة لاعتبار اللون أو البيئة أو الجنس ، ولا أن نسمهم بسمات غير حميدة لانتسابهم الى جنس معين يقول فينكس :

« والنقطة الاساسية هى أنه حسب الدليل العلمى الواضح يخطىء المحبذ للعنصر فى أن ينسب للشخصية صفات يحبها كالصفات المحمودة ، أو لا يحبها كالجهل على أساس العامل العنصرى كلون البشرة ، والحقيقة أن الصفات المميزة للفرد هى نتيجة ترابطات معينة بين الجينات . وليست لها علاقة ظاهرة بالميزات العنصرية السطحية ، أو بالمؤثرات البيئية ، وعلى هذا الاساس اذا ما وجدنا فعلا أن مجموعات معينة فى المجتمع ممن يتميزون بلون معين للبشرة أو غيره من الدلائل السطحية أقل فى أخلاقهم أو فى تحصيلهم العقلى فان هذا لابد وأن يكون نتيجة عوامل بيئية غير مناسبة لا نتيجة العنصر ، والتعصب ضد هذه الجماعات وتمييز غيرهم عليهم فى الفرص التعليمية انما يكمـــل الدائرة الشريرة من الاهانة والتحقير » .

وبعد أن يفرض العلم منطقه فلا يجد « فيليب فينكس » مبررا للقول بأن جنسا أرقى من جنس إلّا بأن يرجعه الى لون من التعصب الاعمى وحب السيطرة ، والرغبة فى الاحتفاظ بها تحت هذا الوهم ، فما دعوى التمييز العنصرى « الا طريقة تسلكها الجماعة المسيطرة للمحافظة على استمرار قوتها وامتيازاتها فوق الجماعة الخاضعة » وفى ضــوء ما هو معروف من حقائق فلا « يوجد أى تسويغ لمثل هذه المميزات الا أن يكون ذلك استخداما للقوة للمحافظة على نظام اجتماعى ســائد دون تغيير » (٥٨) وكل زعم يميل نحو اثبات فروق فى الذكاء أو التعلم أو الاخلاق أو التحضر فهو لا يعتمد على أساس . وهو الحقيقة الدامغة لخيالات أهل الزيف والتضليل من أتباع رنان والعنصريين .

ب ــ أصنام المنهج وأثرها على النتائج :

ولان الاوربيين دخلوا مجال الدراسة للعقلية العربية وأدمغتهم محشوة بمؤثرات حضارية ، وقلوبهم قد امتلأت عجبا واستكبارا ، وقد سلكوا فى طرق البحث مسالك تتفق مع عقليتهم لا مع عقلية الاخرين . وطبقوا مناهج فى الدراسة لا تصلح على هذه الساحة التى يســـيرون عليها ، لهذا كله أخطأوا فى استخدام المنهج ، وتنكبوا الطريق فى السير ، وأخطأتهم النتائج الصحيحة ، ولذا ينادى « ليفى بريل » بضرورة تعديل المناهج فى دراسة عقليـــة البدائيين وغيرهم ممن يشبهونهم ، وبصرف النظر عن المسلمات الاولية ، وبالتخلى عن الارتباط بأية فكرة مسبقة وأن نتوفر على الدراسة الموضوعية ، ويرى أنه لا يجوز أن يُفسر نشاط عقلية ما بأية صورة بدائية وجدت عندهم أو بنشاط عقولهم اليـــوم ويرفض احلال أنفسهم محل غيرهم أثناء الدراسة النشـــاط العقلى للاخرين ، ويلح على بنى جنسه أن يتخلوا عن الفروض البـــالية ، والعقائد الموروثة ، كما يتهم عقليتهم فى النهاية بأنها عاجزة عن فهــم

---

(٥٨) فينكس : فلسفة التربية : ٢٤٢ ــ ٢٤٥ ترجمة الدكتور النجيحى

عقول الاخرين ، ومن العسير عليها أن تدرك بثقة ويقين عقل البـدائى مع اختلاف درجات بداوته لان الوضعية تسيطر على رؤوس الغربيين ، وعلى تفكيرهم سيطرة كاملة . وحتى أكثرهم اغراقا فى الخيال والشعر لا يخلو من تلك السيطرة عليه ، فاذا أردنا — على حد تعبير ليفى بريل — أن نخضع أنفسنا لسلوك مضاد لسلوكنا الذى يعتبر طبيعة لنا فلابد من التخلص من أشد العادات العقلية رسوخا فى أنفسنا ، وأعنى تلك العادات التى يبدو أننا لا نستطيع التفكير بدونها . وبالطبع فما دمنا كذلك فلا تؤدى بنا دراستنا الا الى فروض شبيهة بالحقيقة ، ولكنها محشـوة بالزيف (٥٩) .

وأنوه الى أن الجاحظ قد سبق ليفى بريل بعشرة قرون عندما وصف الشعوبيين بالحسد . وتوقد نار الشنآن . وغليان مراجل العداء ، وتسعر النيران المضطرمة . وألمع بوضوح الى تدخل العامل الدينى والتعصب الجنسى فى ازكاء روح الخلاف بين الشعوب ، وبين أنه لا غنيمة يجنيها الخصوم من وراء هذه التهم . ونادى مسبقا بضرورة تعديل المنهـج ، وسعة النظرة فى الدراسة . ومحاولة الاحاطة بما يجرى على سـاحة الخصم . وبين أن الحكم على جنس لابد أن يتناول عدة أمور ترتبط بالاخلاق ، واللغة . والزى . وعلل كل شيء وأسبابه يقول عن الشعوبيين « ولو عرفوا أخلاق أهل كل ملة ، وزى كل لغة وعللهم على اختـلاف تماراتهم وآلاتهم . وهيئاتهم . وما علة كل شيء من ذلك ولم اجتلبوه ، ولم تكلفوه لاراحوا أنفسهم . ولخفت مؤونتهم على من خالطهم » (٦٠) فأنت ترى كيف طالب الجاحظ بمراعاة المنهج الصحيح فى الحكم على الشعوب وعقلياتهم . وجميع أوجه النشاط المختلفة بغية أن يهدأ الصراع بين الامم . ويستريح الجميع ، وغنى عن البيان سبق الجاحظ بأهميـة براءة المنهج من المؤثرات التى تفسد النتائج . وتزيف الاحكام .

(٥٩) ليفى بريل : العقلية البدائية : ٦ — ٢٠ ، ٥١ .
(٦٠) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٣ : ٢٩ — ٣٠ .

ثانيا ــ المحور الخاص بمدى الخطأ فى الاتهامات :

أبطل العلم دعوى التفوق العنصرى . وأعلن ذلك بصراحة باحثون نزهاء ، وأثبت البعض عدم صحة المنهج الذى زحف به الغربيون لدراسة نشاطنا العقلى ، ودعا الى تحطيم الكهوف والاوثان المعروفة فى الفلسفة والتى تؤثر على النتيجة ، ولم يخف الرغبة من وراء الدعوة الى التمايز العنصرى وحصرها فى حب السيطرة والاستعلاء . وما دام الامر كذلك فانه لابد من تقويم جدى للتهم التى وجهت الى العقلية العربية وبيـــان مدى صحتها أو فسادها ، وسنتناول كل اتهام على حدة .

أ ــ رمى العقلية العربية بالنظر الجزئى :

رميت العقلية العربية بقصور نظرها ، وحصره فى بعض الجوانب ، واغفال كثير من الجوانب ، واتهمت بأنها لا تستطيع مواصلة السير فى التفكير الى النهاية ، وتقف عند بعض الحدود لا تتخطاها ، وبالتالى فلا تعرف الاحكام الكلية ، وهذا الاتهام مردود من وجوه كثيرة : منهـــا الاتفاق بين المدققين من الباحثين على أن البدائى عامة ، والعقول الضاربة فى عمق الزمن كلها كانت تميل بفكرها الى الشمولية فى النظر . وقـــد تربط أحداثا متنوعة ومتباعدة ببعضها ، وربما تكون تلك الاحداث غير متجانسة ، ومع ذلك يحاول العقل الانسانى فى أطواره الاولى أن يؤلف بينها ، ويمكن أن يساندنا فى هذا الرأى كارل يسبرز فى كتابه «مثال فى الانسان» ، وأيضا فان المعرفة الانسانية اليوم لم تعد تمجد النظـــر الطويل الذى يجوب الآفاق بعد ما قطــــع الارض على غرار ما كان الفلاسفة يفعلون ذلك فى الشرق قديما ، وفى اليونان والعصور الوسطى . وبداية العصور الحديثة ، وانما صار العلم يفتخر بالتجارب الجزئية . وأخذت العلوم الجـــزئية تتطاول على الميتافيزيقا بهذه المحـــدودية المتخصصة ، وترى أن الانتاج العميق ، والبحث الدقيق لن يتأتى من وراء سبحات العقل وطَوَفانه الكلى بقدر ما تحصل عليه من التجارب الجزئية .

فكيف يتأتى للغربيين وهم يؤلهون العام الجـزئى نقد العقل العـربى لنظره المحدود .

وكذلك فانه على الرغم من أن الوقوف عند البعض دون البعض الاخر خسارة علمية وفلسفية الا أنه ليس مذموما أبدا ، بل ربما يحقق الغوص والتعمق فى الجزء المُدْرَك ، ومن المسلم به أن طول التأمل فى بعض الاطراف مع عمق النظرة المصوبة اليه يجعل المتأمل يستخرج انـا من المعانى ما يعجز عنه صاحب النظرة العامة . والمتعمق فى بعض الحوادث يستوحى من أسرارها ما لا يستوحيه الجامع للاطراف كلها ، ومعنى ذلك أنه اذا كان للنظر الكلى فائدة هى الالمام والتعريف بالشىء ككل فان النظر الجزئى تأملات عميقة تطلعنا على كثير من الاسرار الخاصـــة بالجزئيات المدركة ، وان حصر الفكر فى بعض النقاط الجزئية يولـد تعميقا فكريا ازاء هذه الامور المحدودة . وتقصيا لها من وجوهها المختلفة كما يرى ليفى بريل .

والمتتبع بدقة ما كان عليه العرب فى الجاهلية يدرك أنهم قد اتسمت نظراتهم بالجزئية فى الامور ذات الطابع العامى الذى لا تبلغه العقول آنذاك الا من بعض أطرافه وتعجز عن تفسير البعض الاخر بحكم الطور الاجتماعى ، والظروف الزمنية التى يمر بها العربى ، وأما الامور التى تكرر عليها التجربة . فحصل من وراء الخبرة المباشرة معها على قدر كبير من معرفتها فانه كان قادرا على الالمام بها الماما كليا . وقادرا على اصدار أحكام كلية عقب سرد الجزئيات . بحيث يتسلسل من الجزء الى الكل . ويصعد متنقلا من [illegible]لة الى أخرى . حتى تتوافر لديه المعرفة الكافية لاصدار حكم كلى فيصدره . وفى هذه الحالة تكون الحالات الجـزئية بمثابة الاجزاء أو الدرج المنهجى الموصل الى الحكم الشامل ، والقواعد الكلية العامة ، وقد يرد الحكم الكلى مسبقا ثم يسوق عقبه أحـــداثا جزئية . وفى هذه الحالة تكون تلك الاحداث بمثابة النماذج التى يدلل بها على صدق الحكم الكلى لوجوده فى أجزائه ، وغالبا ما ترد هـذه

الاحكام الكلية قبل أو بعد الجزئيات فى المعارف ذات الطابع الانسانى : النفسى أو الاخلاقى وفى الامور المتكررة التى رسخت معرفتهـــا فى العقول .

ولا بأس أن نسوق عدة شواهد تصحح ما ذهبنا اليه ، بـــل من الضرورى ذكرها الان للتأكد من عدم اغفال العرب للاحكام الكليـــة والتدرج اليها ، أو الصعود نحوها دخولا من الجزئى أو تطبيقـــا به . وسيكون طابعنا الاختصار جدا لتسمح لنا الظروف بضرب عديد من الامثلة والشواهد تاكيدا لتلك الحقيقة ، وفى الوقت نفسه لا نطيل فنخل بروح البحث والتزامه المتصل بالحكمة والتفلسف عند العرب ، والجمع بين كثرة الشواهد مع الايجاز يقتضينا أن ننوه الى الجزئيات التى سبقت الحكم الكلى ثم نختتم به ، ومن أراد التحقق من ذلك فليرجع الى دواوين أصحابها وليقرأها بالروح الذى قرأناها به ، وأغلب ما نجد هذه الاحكام الكلية موجودا فى الحكمة النفسية والخلقية ، وفى فلسفة الحياة وقانون الفناء ، لان هذين النوعين بالذات هما اللذان خبرهما العربى ووصـــل من خلال خبرته بهما الى تلك القواعد والاحكام الكلية ، وبالتحـــرى الدقيق الخاضع لميزان التفلسف والنشاط العقلى نجد أن المجالين همـــا من أخص موضوعات الحكمة عامة ، وهما المجالان الحيويان لقبـــول الاحكام العامة ، على عكس العلوم الطبيعية فهى ذات طابع جزئى كما قلنا .

ونلتقى أولا مع الاحكام الكلية المتعلقة بالنفس والاخلاق فى عدة نماذج :

نموذج أول :

فنرى عمرو بن الاهتم يبدأ قصيدة طويلة بذكر جزئيات تتعلق بالجود وذم البخل ، ويتحدث عن المستنبح وهو الرجل ، الذى يطلب الاستضافة ، فيستضيفه فى ليلة قاسية ، ويطعمه ناقة سمينة ، ثم يركز على المحامد والكرم ، ثم يصدر حكمين عامين كليين فيقول :

وكل كريم يتّقي الذمّ بالقرا

وللخير بين الصالحين طريق

ويقول أيضا :

لعمرك ما ضاقت بلاد بأهلها

ولكن أخلاق الرجال تضيق (٦١)

والبيتان جاءا بعد جزئيات من نفس المعنى لهما ، فهما مرتبطان بالمعانى الواردة فى الابيات السابقة ارتباطا معنويا واضحا ،والابيات التى تقدمتها تعتبر تمهيدات ومقدمات للحكمين فى البيتين ، والبيت الاول يُصَدَّر بسور القضية الكلية وهو كل ، ويمثل الشطر الاول قضية تدل على معنى كلى تجريدى ، يصدق على أشباه كثيرة ، وعلى كل من اتصف بهذا المعنى ، كما يشير الى نظرية الكمال فى الفلسفة الاخلاقية وكذلك الشطر الثانى فانه يدل على معنى كلى مجرد أيضا ، وهذا يعنى أن بيتا واحدا قد حمل حكمين كليين مجردين •

وأما البيت الثانى فانه أشار بوضوح الى أن قائله تجاوز المحسوسات الارضية والسماوية ، وتخطى كل تصرف عملى وجزئى ليصدر حكما عاما وكليا يقضى بأن الرقعة التى نحيا عليها لا تضيق بساكنيها وبخيراتها لو اتسعت نفوس البشر ، وانفتحت قلوبهم ، وانشرحت صدورهم للاخرين ، عندئذ تتسع جنبات الكون ، ويعم الخير ويسود البشر والسلام ، وتنتشر المحبة ، ويفيض التعاون على بنى الانسان ثراء وحبا ، وعلى العكس فلو ضاقت النفوس ، وأغلقت القلوب ، وعبست الوجوه ، وشحت الايدى فان الارض تبدو محدودة مع رحبتها ، شحيحة مع عطائها ، والمتأمل فى هذا البيت لا يراه حكما كليا مجردا فحسب انتقل فيه الشاعر من الحديث على حالة كرم جزئية ،

(٦١) د . ابو الانوار الشعر الجاهلى ٦٨ .

ـر بها ، واستمتع بخير فعله الى اصدار حكم شامل يخدم البشرية ، وهو بالطبع لم ينتقل تلك الانتقالة فى جو شعورى عاطفى كما تقتضيه طبيعة الاسلوب الشعرى بل انتقل انتقالة فكرية صرفة ، وعقلية بحتة . وكأنى به وقد كان مستدفئا بحر نار ، حيث كانت الليلة باردة شـديدة البرد حسبما جاء فى القصيدة نفسها ، ومن حوله الرياح تذمجـــر . والعواصف تبرق . والجو يرعد . واذا به يسمع استنباح الضــيف فيقوم اليه ويكرمه حتى تذهب لوعة القادم ، وحرقة الجائع ، وخوف السارى . وينظر رب البيت وهو شاعرنا نظر الانسان للانسان ، وبصر الحقيقة الانسانية فى فطرتها الى الحقيقة الانسانية فى استنجادها . ويسعده ذلك فيطرق مليا . ويفكر جديا لم لا تكون تلك طبيعة البشر عامة ؟ ولم لا يحيا الانسان مع أخيه الانسان على هذا النحو من الحب والنجدة ، والاغاثة والمؤانسة ؟ لماذا نبخل ؟ لماذا نضن ؟ لماذا نسـتأثر بما لدينا وحدنا دون غيرنا ؟ لماذا تأكلنا الانانية وتمزقنا الاهواء ؟ ان الارض لنا جميعا تسعنا عليها ، ولا تضجر من سيرنا متغطرسين على أديمها المهد . وبساطها السندسى . أو المُذهَّب . علينا أن نتعلم منها ، أنها تسع البخيل والكريم ، وتعطى هذا وذاك ، وتجود لا تفتر . وتُخْرِج لا تقطع ، تفعل هذا وهى أرض صماء فلم لا تتعلم نفوسنا الناطقة من أرضنا الصادقة ؟ وبعد هذه السبحة الفكرية الطويلة أطلق الشـــاعر بيته عن روية وفكر ليستحث الجميع على العيش فى وئام ، وعلى تبادل النفع فى سلام .

لا أقول ان البيت حكما كليا مجردا فحسب بل هو نظرية سـلام عالمية نطق بها الشاعر العربى فى لحظات استغراق ليلية ، أو فى لحظة صفاء فطرى ، وخلاء نفسى أفسح الطريق أمام البديهة لتقول حكمـة نقية ، ونظرية سياسية ، وفلسفة عقلية نعجز نحن اليوم عن صياغتهـا فى مثل هذه الوجازة ، كما نعجز تماما عن تطبيقهـــا ، على الرغم من المحاولات السُطحية التى تبذل فى هذه الايام لتجعل من بيت شاعرنا

العربى القديم حقيقة يحسها الناس ، وحياة تنعش البشرية ، وأسلوبا يحكم العلاقات الدولية ، وليتنا ننجح ؟؟

نموذج ثان :

خان المرقش الاصغر حبيبته فاطمة بنت المنذر فطردته وأبعدته فأنشد يعتذر ، ويستحى مما فعل ، ويذكر لها أنه يستحى جائعا وطاعما ، ويستحى منها على البعد فما بالها بالقرب ، ويخبرها أنه فى حاجة شديدة اليها علها ترد النوال ، وهو لا يبتغى بها بديلا ، ولو كان البديل كل النساء ، ويستحث عطفها كى لا تصرم وده ، ولا تكون ظالمة فى ابعاده بعد كل هذا الاعتذار ، ثم يختم هذا الجو كله بقوله :

فمن يلقَ خيرا يحمدُ الناسُ أمرَهُ
ومن يَغوِ لا يعدمْ على الغيِّ لائما (٦٢)

فقد اتصل البيت بالابيات السابقة لتشكل فى مجموعها موضوعا واحدا بدايته خيانة ، ووسطه اعتذار وبيان ، وآخره حكم مجرد مبنى على ما سبق ، ومرتبط به تمام الارتباط ، حيث أراد المرقش أن يجعل من تلك الحادثة قضية انسانية بصرف النظر عن كونها جنسية لا تمت الى العفة بصلة ، وقد عرض تلك القضية بجميع وجوهها ، وبين العلة التى دفعته الى الخيانة ، ووقوعه تحت تأثير صديق له ، وقد تقع الاخطاء متعمدة ، وربما يكون أصحابها معذورين لدوافع الظروف ، وحاول جاهدا أن يسترضيها ويسترحمها حفاظا على نفسه ، وبقاء قلبه ، وهى ليست مسألة شهوة أو جنس انما هى مسألة رحمة لانسان يتمزق ، وقلب يتوجع ، وهى مسألة تحتاج الى شفقة وعطف ، ولذلك أدخلها فى باب الخير وفعله ، وأن وصلها يكسبها حمدا ، وقطعها يجلب عليها الذم حيث لم ترحم بائسا معذبا يخفق قلبه ، وتضطرب نفسه ، وتجيش خواطره .

---

(٦٢) الاصفهانى : الاغانى جـ ٦ : ٢٢١٩ .

ولو عرضنا معا قصيدة المرقش نجد أنها خلت تماما من الجو الحسى ، والغرام الجنسى ، وامتلأت بالحديث عن علاقة انسان منجذب الى آخر انجذابا يستدعى الرحمة والشفقة ، ويجر الحمد على من يرحم والذم على القاسى ، ويأتى البيت الذى معنا شاملا كليا ، لا يقتصر على تلك الحادثة محل النشيد ، وبيت القصيد ، وانما تتجاوز الامور الجزئية لتشمل كل من يفعل خيرا فيُحْمَد ، وكل من يفعل شرا فَيُذَم ، ولعلك تلاحظ معى الصلة الوثيقة بين الحكم الكلى والحوادث الجزئية السابقة حيث تشكل فى مجموعها نشاطا عقليا صعد فيه العقل من جزئيات محددة حتى ارتقى الى قول كلى يصدق على كثير من المعانى ، وذلك لشـدة تجرده .

نموذج ثالث :

ذكر الافوه الاودى الاصول التى تقوم عليها الدولة سواء كانت فلسفة نظرية متمثلة فى الاسس التى يقوم عليها الحكم ، أم كانت أصولا عينية ثابتة على حد التعبيرات المحاسبية ، وفى هذا الصدد تحدث عن الشروط التى يجب أن تتوافر فى الرئيس وغيرها من أرض وجماعة بشرية الى آخر هذه الامور التى ستتحدث عنها فى الحكمة السياسية ، ثم بين بعد ذلك الاسباب التى تنهار بها المجتمعات ، وانتقل بعد هذه الجزئيات الى حكم كلى مجرد يقول فيه :

الخيرُ تزدادُ منه ما لقيت به
والشرّ يَكْفيك منه قلَّ ما زادْ (٦٣)

فكأنه تماما بعد أن تحدث عن الضرورات الجزئية اللازمة لقيام دولة ورئاسة ، وتعرض الى العوامل التى تنهار بها هذه الجماعة المتماسكة أراد بعد ذلك أن يضع قاعدة كلية تمس الاخلاق الفردية والجماعية كلها ، وتمس الحاكم والمحكوم فنبه الى الازدياد من الخير

(٦٣) ديوان الافوه الاودى ١٠ ضمن الطرائف الادبية .

كلما أمكن ذلك ، وكلما سمحت الظروف ، ووجد اليه الانسان سبيلا ، وأما الشر فان القليل منه يكفى أحيانا .

وفى البيت مشكلة لها قيمة عظيمة لا ينبغى أن تمر دون الوقوف عندها ، فان الافوه الاودى وضع الحكمة فى الحث على الخير للجميع وضعا فلسفيا عميقا . حيث أطلق الدعوة اليه بلا قيود على الازدياد منه ، فطالب الخير — فى نظره — ينهل منه فى كل مناسبة ، والخير خير أبدا لا يصير الى عكسه بحال من الاحوال ، ولا يكون الخير خيرا فى وقت دون وقت ، ولا يجوز أن نعتبره حسنا فى حال دون حال .

وأما الشر فهو قبيح على جهة الاكثرية والغـــالب لا العمـــوم والاطلاق ، وقد يكفى منه القليل دون الزيادة ، وقد يكون بعضـــه مطلوبا لا كله ، وانما يكون ذلك اذا كان القليل من الشر واقعا على البعض من البشر مثلا لاصلاح الاكثرية . أو يكون القليل من الشر واقعا على الفرد نفسه لاصلاحه وتهذيبه ، أو يطغى انسان طغيانا يقتضينا أن نرد عليه فنردعه ، الى غير ذلك من الاعمال التى تنتمى الى الشر من جهـــة الشكل والصورة ، ولكنها ترتبط بالخير من حيث الغاية التى تؤدى لها ، ومن هنا يمكن أن يقال ان الخير لا يعتريه الشر ، ولا يكون بعضه شرا على أى اعتبار ، وأما الشر فربما يكون قليله خيرا أو ضروريا للخير من جهة الغاية لا باعتبار طبيعة الفعل ذاته . ولولا أن هذه النقطة ستدرس فى مكانها اللائق بها أثناء الحديث عن الحكمة الاخلاقية لاستطردنا فى علاقة الخير بالشر والعكس ، ولكننا نكتفى هنا بالقول بأن الافوه الاودى قد أشار بوضوح الى تلك الفكرة ، وفصل بين الخير والشر فصـــلا لم يعرف على وجه الدقة فى كثير من الفلسفات القديمة ، والبيت بشطريه وايجازه يدل دلالة صريحة على ما يعنيه الشاعر العربى القديم من معان متعلقة بفكرة الخير والشر ، كما يبرز معنى كليا لا يمكن انكاره فضلا عن تجاهله ، ونظمه على النحو الذى نراه هو الذى أوحى الينا المفهوم التى آثرنا تسجيلها هنا .

ثم عرض الافوه الاودى لمشكلة الخير والشر فى صورة أخرى ، وساق الينا معنى كليا لا يتعلق بالخير والشر من حيث ذاتهما كما هو الحال فى البيت السابق ، وانما يتعلق بهما من حيث وقوعهما وتحقيقهما ، وبيان السبيل الذى يجعل الخير سائدا ، ويسحق الشر ويمحوه ، وذلك فى قصيدته السينية التى وصف فيها معركة بين قبيلته وقبيلة عدوان ، ظل ينتقل من جزئية فى المعركة الى جزئية أخرى حتى أتى على مظاهر المعركة كلها دون أن يغفل جانبا منها ، ولم يفته أن يصف نهاية المعركة وكيف سلبت قبيلته خصومها وردوا ظالمهم ، وأرجعوهم مدحورين ، وعدم اغفاله لبعض الجوانب يدل على بطلان زعم الغربيين الذين يرون أن العربى لا يستطيع التفكير فى جميع الجوانب ، ولا أن يتقصى الامر من بدايته الى نهايته .

ولم يقف هذا الشاعر عند رؤية الظواهر المحسوسة فى المعركة ، ولم ينتبه الى الجوانب العملية فقط ، ولم يجذب تفكيره وقائعها المرئية فحسب ، انما تخطى المحسوسات الى المعنويات ، والوقائع العملية الى المجردات ، والاوصاف الجارية الى عللها التى تتحقق بها فقال :

والخيرُ لا يأتى ابتغاءً به
والشرُّ لا يُفْنِيهِ ضَرْحُ الشَّمُوسِ (٦٤)

فالابتغاء والتمنى لا يحققان خيرا ولا ينفذانه . ولكنه يتأكد ويظهر من خلال العمل والاقدام ، كما أن الشر كذلك لا يزول ولا ينصهر تحت حرارة الشمس ، ولا يفنيه وهجها ، ولكن يمحقه جهدُ المتحمسين للخير ، وعزم أصحاب الارادة الخيرة . ولا شك أن الحديث عن العوامل التى تحقق الخير ، وتقضى على الشر هو من باب الحديث النظرى التجريدى الذى يرمى الى بيان الاسس النظرية التى تكفل وجود

(٦٤) المرجع السابق ١٧ — ١٨ .

أحدهما ، والقضاء على الاخر ، وهو ما عناه الافوى الاودى فى البيت الذى معنا ، وفى عدوله عن الاوصاف الجزئية الى الاحكام والاسس الكلية . والمعانى التجريدية . وفوق هذا فلقد كان الافوه مبـدعا حين رمز الى المعنى الكلى بالفاظ مناسبة كل التناسب مع المعانى المجردة ، وذلك فى تعبيره عن ابتغاء الخير . وأنه وحده على الرغم من قيمتـه لا يحقق ما نسميه خيرا . وهو يعنى أن النفوس جلبت على حب الخير وابتغائه ، وان كان ذلك وحده لا يكفى لجعل الخير سائدا وشائعا بل لابد من الجهد لتحقيقه ، وقد طبعت النفوس كذلك على بغض الشر ، ولكن هذا البغض مهما احتدم فى النفس وكان له حرارة تشـبه ضرح الشموس ووهجها فلن يكتسح الشر ، ولن يقتلعه من الوجود وانه لن يدفع الا بغيرة أرباب الخير على الخير ، وجهودهم فى رد الشر ودحضه تأكيدا لذيوع الخير وانتشاره ، وطبقا لهذا التحليل الوارد فى نص البيت فان العقلية العربية قد عرفت النظر الكلى وتقصى الاجزاء ، والحديث عن المعانى التجريدية ، ووجدت تلك العقلية فى لغتها ثراء وغنى يمدها بالالفاظ المناسبة لتلك المعانى على عكس ما يقوله « كارل بروكلمان » تماما ، الذى ادعى أن العربى عاجز عن الاتيان بالمعانى المجردة والكلية ، وأن اللغة لم تقو على اختراع ألفاظ تعبر عن المعنويات العامة والمدارك الكلية (٦٥) ومن العجيب أنه يقول ذلك أثناء حديثـه عن تاريخ الادب العربى وعن القسم الجاهلى بالذات ، وأظن ظنا أنه تعمد الجهل ، أو أعماه التعصب ، أو أساء الفهم فلم يدرك هذه الحقائق وهو يتصفح كتب التراث العربى الجاهلى وغيره .

نموذج رابع :

وأما عروة بن الورد الذى اعتبر من أجود الصعاليك وأكرمهـم وأشجعهم وبه يضرب المثل فى السخاء فانه تحدث فى قصيدته الحائية

(٦٥) بروكلمان : تاريخ الادب العربى جـ ١ : ٤٣ .

عن غاراته ، ووصف فروسيته ، وما يحدث فى الغزو ، بغيـــة اطعام الفقراء واغاثتهم ، وخوفا من المذمة والمعار اذا هو لم يستجب لطلـب النجدة من محروم أو جائع ، وبعد الاتيان على جوانب الغارات . وما يعتريها من مخاطرات يقول :

ليبلغ عــذرا أو يصــيب غنيمـــة
ومبــلغ نفس عــذرها مثـل منجح

والبيت يتحدث عن غاية كلية لكل الساعين والطالبين ، فهم اما أن يصيبوا مشتهاهم ، ويعودوا بمطلوبهم ، وعندئذ يحمدون ، ويحمــد مسراهم ، واما أن يرجعوا بخفى حنين دون أن يحققوا ما ينشــدون ، ودون أن يعثروا على بغيتهم وعندئذ يعذرون ، وكل من رجع بمطلوبه أو عاد بدونه سواء فى درجة النجاح طالما أنهما أخذا بالاسباب وســعيا نحو الهدف ، وعملا للغاية ، فالجهد أو العمل قيمة فى ذاته ، ونجــاح الانسان منوط به بصرف النظر عن النتائج المترتبة على ذلك ، ومن سلك على هذه القاعدة العامة واثقا من نجاحه على أى حال لن يدب الى نفسه اليأس ، ولن يتطرق الى ارادته الخور ، بل سيطمئن أنه ان لــم يحصل فعلا على أمنيته فى هذه المرة فسوف يحصل عليها فى المرة القـــادمة ، والحياة سجال .

نموذج خامس :

وعلى نحو من سبق يذكر عمرو بن قميئة خصاله مبتدئا بالتلهف على الشباب ، وما كان يصنع فيه من منع الظلم ، ورد الاعتداء ، والنزول فى المواطن الشديدة ، ثم يتحدث عن شيخوخته ، ويبين مزاياها من الحكمة والخبرة والرئاسة ، ثم ينشد بعد هذا كله قائلا :

ان من القـــوم من يعـــاش بـــه
ومنهم من ترى بـــه دســـما (٦٦)

---

(٦٦) ديوان عمرو بن قميئة ٤٠ ــ ٤١ « الدسم من الرجال الردىء » .

فالشاعر حكيم يعطى لكل مرحلة من الحياة حقها الصحيح . وهو لا يذكر ميعات الشباب ومجونه ، وانما يذكر ما فيه من قوة تعين على الحق ويدفع بها الظلم ، ولا يتحسر على الكهولة لانها أفقدته المتع الحسية ، وانما يذكرها بحنكتها وتجربتها ، فكل مرحلة لها قيمتها على الطريق الانسانى الذى يطول عند البعض أو يقصر ، ولم ينته به المطاف عند تقديم حقائق جزئية منفصلة عن حياته الشخصية ومراحلها بل يتجاوز ذلك الى اصدار حكم كلى مبنى على تجربته الذاتية . وتأملاته الفكرية فى نفسه وسلوكه ، واتجاهه وعلاقاته ويبين فى هذا الحكم أن من الرجال من يستطيع تقديم الخير للناس ، وعنده تقضى الحوائج ، وبابه مفتوح لكل والج ، ويده مبسوطة لكل محتاج ، ومثل هذا الانسان يعاش به ، ومن القوم من هو ردىء بخيل ليس بصاحب نفع حسى ولا رأى حكيم ومثله لا يركن اليه ولا يعتمد عليه ، وبالطبع فان هذا الحكم لا يصدق على عمرو وحده ، ولا يطلقه على ذاته فحسب انما يقوله قاصدا به كل رجل حسن مفيد . وكل ردىء عاجز .

نموذج سادس :

ونحن الان أمام نموذج آخر يختلف عن النماذج السابقة لانه يعطى أحكاما كلية تتعلق بأنواع العلاقات وبالطباع . ويرد على لسان عامر بن الطفيل عندما اشتكى من زوجته وأنها تلومه على غير ذنب ، وكلما أجابها على واحدة أتت له بأخرى يقول :

وقـد أصبحت عرسى الغـداة تلومنى
على غير ذنب هجرها وصـدودها

فانى اذا ما قلـت قـولى فانقـضى
أتتنى بأخـرى خطـة لا أريدها (٦٧)

---

(٦٧) ديوان عامر بن الطفيل ٤٥ — ٤٧ .

ويظل يصف طباعها وخصالها ، ونفورها منه ، وابتداعها لخطـط كثيرة ، واحدة تلو الاخرى ، ثم يصعد من هذا النكوص الجزئى ، وعدم الوفاء ، وانصرام الحب والود بينه وبينها الى الحديث عن ظاهرة الود ككل ، والى بيان ما يفسدها ، ويؤثر على سيرها منشدا :

فلا خـــيرَ فى وُدٍّ اذا رَثَّ حَبْــلُهُ
وخَيْرُ حِبـالِ الواصِـلين جَديدُهَا (٦٧)

وترى أن الشطر الاول يبين أن كل عـلاقة اذا وهت أسبابهـا ، وتقطعت أواصرها فلا خير فيها ، ولا تقوم العلاقة وتستمر الا باستمرار أسبابها الصحيحة ودواعيها المتجددة كما فى الشطر الثانى ، ومن ثـم فهو لا يتحدث فى البيت عن علاقته الخاصة بامرأته ، وانما يضع قاعدة شاملة لما ينبغى أن تكون عليه العلاقات ، واذا انخرمت وَهَت الرابطة وانحل عقد الوفاق ، ودب الشقاق بين المتحابين والمتصاحبين أو الاخوين أو الزوجين أو المتجاورين،كما يرد هذا النموذج أيضا فى القصـــيدة الخامسة واللامية من ديوان الطفيل الغنـوى عندما شكى محبـوبته ، وصَرْمها للوصل ، ووقوع ما من شأنه أن يُحَاذَر كالصد والهجر ، ويذكر أنها تسمع كلام الوشاة ، ولا تجود بانجاز ما وعدت ، وهذا كله يؤدى الى اليأس والاعراض والتجمل ، ثم بعد ذلك يرتقى من العـلاقات الخاصة بينه وبين محبوبته الى اصدار أحكام عامة عن طبائع النســاء فيقول :

ان النساءَ كأشـــجارٍ نَبَتْنَ مَعَـــا
منهـا المـرارُ وبعضُ المـــرِّ مأكولْ
ان النســاءَ متى يَنْهَـــيْنَ عن خُلُقٍ
فانـَّـه وَاجِــبُ لابــدَّ مَفْعُـــول

---

(٦٧) نفس المصدر السابق .

لا يَنْثَنِينَ لِرُشْدٍ انْ مُنِينَ لَهُ
وهُنَّ بعدُ مَلُومَاتٌ مخَاذيلُ (٦٨)

فبين أن من النساء من هن حلو المذاق يؤكل منهن بلا شبع . ومنهن من هو مر يشبع منهن بلا أكل . ومع مرارة البعض فقد نضطر الى الاكل منه ومعاملته ومعاشرته . ولقد جبلت طباع النساء على حب الطاعة لهن . وعلى الرغبة فى أن يسمع الرجال أوامرهن . وأن يستجيبوا لمطالبهن . وفى الوقت نفسه فهن لا يستمعن لاوامر الرشد . ولا يخضعن لنصائح الازواج . وتوجيه الرجال . فهن اذن الملومات والمخذولات . وغنى عن البيان أن هذه الاحكام لم تصدر مقصورة على طباع حبيبة الطفيل الغنوى وحدها . وانما كانت تلك الحبيبة محطا للتجربة ومجالا للتفكير . وموضوعا للادراك . تمكن الشاعر من خلاله أن يتعرف على الطباع الخاصة بهذا الجنس . وأن يكون فكرة عامة عنهن . ولقد أضاف الطفيل من رصيد خبرته بهن ما جعله فى النهاية قادرا على اصدار الاحكام العامة على هذا النوع من الطباع .

نموذج سابع :

وبعد أن وقفنا على نماذج من المعانى الكلية المجردة التى ذكرت عقب الجزئيات الكثيرة . ما كان متصلا بالنفس والاخلاق وما كان مرتبطا بالطباع نأتى الى نوع من الكليات لا يحتاج الادراك العقلى فيه الى عمليات ادراكية جزئية متعددة لينتقل التفكير بعدها الى القضايا الكلية بل يقفز الى الكلى بسرعة فائقة . ويتجاوز الجزئى بعد مرحلة واحدة من الإثارة الإدراكية . وذلك مثل قول الطفيل الغنوى لمحبوبته :

فانْ قصرتْ قومى ان سألتهم
والمرء مُستثنيا عنه ومسؤولُ (٦٩)

(٦٨) ديوان الطفيل الغنوى ٥٥ — ٦١ .
(٦٩) نفس المرجع السابق : ٦١ .

فقد أراد أن يقول لها اسألى عنى قومى ، واستخبريهم عن جودى وشجاعتى وعفتى وحفظى للجوار . وقبل أن يسوق هذا كله صدر الحديث بالبيت السابق . وما أن تجاوز مجرد توجيهها نحو قومه حتى طلع علينا بعبارة كلية تشمل كل امرىء ، وتحصر حاله بين أمرين : اما أن يستفسر عنه ليعلم . واما أن نستفسر منه لنعلم منه . وهذا شأن كل انسان . فهو اما سائل ، أو مسؤول ، واما جاهل أو عالم ، واما ظاهر الحال أو خفيه . وأما طالب أو مطلوب ، ومن الذى دعا الشاعر الى ذلك ؟ انه يتحدث عن نفسه ، وان الحوار دائر بينه وبين حبيبته . ولو أنه قاصر النظر ما تعدى حديثه ذاته . ولكنه العقل القفّاز الذى يرمى الى المطلوب بخطــوات وئيدة أو سريعة وخاطفة ، ويصوب الى الغاية بعد عمليات مرتبة أو عقب مرحلة واحدة ، وان دلت تلك الحالة التى يعبر فيها العقل العربى بالمعانى الكلية على شىء فانما تدل على سرعة النشاط العقلى ، وقوة البديهة ، والقدرة على وضع القواعد . ونظير البيت السابق قول أبى قيس صيفى ابن الاسلت الاوسى :

أسـعَى على جُــلِّ بنى مالــك
كُلُّ امرِىءٍ فِى شَــأنِه سَــاعِى (٧٠)

وقــوله :

أبلــغ أبــا حصــنٍ وَبَعْــضُ
القــــولِ عِنـــدِى ذُو كِبَــارَةْ
يَحْمِى ذِمَارَكُــمْ وَبعْـــضُ
القــــومِ لا يَحْــمِى ذمــارَهْ
يَبْنِى لــكمْ خـــيْرًا وبُنْيَـــانُ
الـــكريمِ لـــهُ آثَـــارَهْ (٧٠)

(٧٠) ديوان صيفى ٧٤ .

فهذه الابيات كلها قد اشتمل الشطر الاول على خبر محـــدود ، وقضية جزئية ، واشتمل الثانى على حكم كلى ومعنى شامل •

النظرات الكلية المتعلقة بالحياة :

ولعلك على ذكر مما قلناه من أن أكثر ما تكون الاحكام الكلية فى أشعار النفس والاخلاق والحياة ، وقد مررنا على شواهد من النـوع النفسى والاخلاقى ، وحان دور المجال الثانى وهو النظر الشــامل ، والقواعد العامة المرتبطة بفلسفة الحياة ، ومنه تَكُون الخبرة بالجزئيات أيضا واضحة ومتمثلة أمام العقل تمثلا كبيرا ، ويستطيع الانسان أن يتثبت من أحكامه الجزئية والكلية تثبتا يقينيا ، ذلك لان الحوادث التى تتعلق بها الاحكام على اختلافها من النوع الذى يُدْرك بالتجربة والمشاهدة ويتناول التفكير أجزاء الوقائع كلها بالحديث ، فيضع فى اعتباره الزمن كعامل هام فى مجريات الاحداث ، وكمجال وظرف لا تقع الا فيه ، وكذلك ينتبه بشدة الى ما يعترى الاشياء الكونية من تغير وفناء تدريجى مُرْتَقَب أو مَفَاجِىء ، والانسان حلقة وجزئية من جزئيات هذا الوجود يسرى عليه ما يسرى فيه ، ويخضع لقوانينه ، ولذلك ترد الاحكام الصادرة من التفكير العربى متصلة بهذه الجوانب المختلفة التى تعتبر أطرافا هامة فى قانون واحد يحكم الوجود الذى نحيا فيه . وغالبا ما يتعرض الشاعر الى حادثة جزئية كذات أصابها القانون الصارم ، وجرى عليها القضــاء المحتوم ، وأرسل اليها وفود الانذار من الشيب والضعف ، ويجعل هذا القانون الزمن وعاء لاحداثه . ويستخدم تياره الهادر فى تحطيم الجذوع والفروع والرواسى والاغصان والاوراق ، والزهــور والنبــاتات ، والاعصاب والعظام ، واللحم والدم . ويتابع العربى كل الوقائع بيقظة شديدة . ويراقب تلك الحوادث بعين وبعقل مفتوحين ، ثم هو لا يفتـأ يذكر تصرف قانون الحياة فى كل مناسبة نفذ فيها حكم الفناء على انسان ما ، سواء كان فى ساحة السلم ، أم فى ساحة الحرب ، بفعل الدهر ، أم بفعل الانسان ، أم الطبيعة ، وعلى الرغم من أن فجيعة الفناء مرتقبة

لكل كائن ، ويمكن أن يذكرها العربى ، دون اعتماد على مقدمات جزئيــة مستقرأة الا أننا نرى الأفوه الأودى وهو يعرض لذكر الحادثة يبــدأ بمقدماتها فى التغيير الطارىء عليه وعلى أمثاله ، وممن على شاكلته . ويبين أثر الايام والليالى فى تحطيم القوى ، وقصم الظهور ، وكأنهــا مُدًى تقطع الظهر ، وشِفَارٍ تَجُزُّ الرقبة ، ونلحظه وهو يتخفف الســير عبر أجزاء الحوادث الموصلة النهاية المحتومة يمشى على مهل ، ويضــع الخطى ببطء شديد ، ويرفق فى انتظام الفكرة اللاحقة بالسابقة ، وتحسبه فى هذا التنظيم والتؤدة العقليين لا يعبر عن حادثة وقعت لغيره انمــا يحس أنه هو الاخر يسير نحوها ، وحقا فهو يتجه نحوها الان فكرا . وعن قريب سيتجه اليها واقعا وحقيقة .

تراه يفعل ذلك فى أبيات تسعة من قصيدة رائية تبدأ بقوله :

« ان تَرَىْ رَأْسِى فيــــه قَزَعٌ »

الى البيت الذى أوله :

« فلــه كُــلَّ يـــوم عَــدْوَةٌ »

يتسلسل من جزئية الى جزئية تسلسلا منطقيا ، وينتقـــل من ذاته كفرد شَابَ بفعل الزمن الى مجموعةِ البشرية وأنها يسرى عليها ما يسرى عليه ، الى بيان الزمن وتربصه ، الى الحكم الكلى والنتائج العـــامة الشاملة لفناء الانسان ، ولفناء الكل طالما أننا نرى الاجزاء تتســاقط شلوا تلو شلو ، وكذلك يصنع عامر بن الطفيل الذى استقـــرأ وقائع الموجودات فوجدها ذاهبة فحكم بالفناء الكلى ، وأيضا فان الطفيــل الغنوى لما شاهد كارثة جرت لرجال من قومه أصابه الفزع والهلع ، فرثى كلا من القتلى ثم أصدر حكمه الكلى فى النهاية ، ونفس الشىء يفعله عتيك بن قيس فى رثاء عمرو بن حممة الدوسى ، وها هى أحكامهم الكلية الصادرة فى هذا الشأن بعد تتبع الحوادث الجزئية يقول الافوه الاودى:

انمـــا نعمـــةُ قـــومٍ مُتْعَـــةٌ

وحيـاة المـرء ثـــوبٌ مســـتعارُ

ويقـــولُ :

حَتَـــمَ الدَّهْـرُ علينـــا أنَّـــهُ

ظَلَـفٌ ما نَـالَ مِنَّـــا وَجُبَـــارُ (٧١)

ويقول عامر بن الطفيل :

ألا كُلُّ مَا هَبَّـتْ بِـهِ الريحُ ذَاهِـبٌ

وكُلُّ فتًى بعـدَ الســلامةِ شَـاجِبُ (٧٢)

ويقول الطفيل الغنوى :

مَضَوْا سَلَفاً قصدَ الســبيلِ عليهـم

وصرفُ المنـايَا بالرجـالِ تَقَلَّـبُ (٧٣)

ويقول عتيك بن قيس :

فــلا تُبْعِـدَن ان الحُتُـــوفَ مواردٌ

وكل فتًى فى صرفهـــا غـيرُ وائِلِ (٧٤)

فهذه أحكام كلية جاءت بعد تتبع جزئيات ، وصدرت بعد استقراء وقائع محددة ، ولو تمكن العقل العربى فى عصره الجاهلى من الوقوف على جوانب الحياة المختلفة على نحو ما لدينا لاستطاع اصدار الاحكام الكلية فى كل الحقائق الفكرية والتجريبية ، ولكنه أصدر من الاحكام

---

(٧١) ديوان الافوه : ١١ — ١٢ .

(٧٢) ديوان عامر بن الطفيل : ١٤ ، وشاجب : هالك .

(٧٣) ديوان الطفيل : ٤٠ .

(٧٤) أبو على القالى : الامالى ج ٢ : ١٦١ — ١٦٢ .

ما تناسب مع خبراته ، ومع المعارف التى استطاع الحصول عليهـــا • والمهم دائما فى الحكم على الاشياء لا سيما العقول هو الخصيصـــة التى يمتاز بها العقل أو الشىء بصرف النظر عن المقدار والكم ، وطبقا لذلك فان ما لمسناه من الشواهد والنصوص السابقة كفيل بالحكم على قدرة العقل فى انتاج الاحكام الكلية ، وكاف فى اظهار العقلية العربية بمظهـر العقلية المنتجة والمستفيدة التى تُسَخِّر استعدادها للفهم ، وتستخدم خبراتها فى التركيب والتجميع •

المضمون الحقيقى لتلك الشواهد :

وربما يخطر فى بال القارئ أننا أطلنا فى عرض الرد على تهمة النظر الجزئى للعقلية العربية ، نعم أطلنا ولكنها اطالة ضرورية ومتعمـــدة لان تلك التهمة أطلقت ، ثم سرت وشاعت ، ثم رُوِّج لها ، وزُوِّرت لهـا الادلة حتى ظن البعض أنها حقيقة بينما هى محض زيف ، ونضح تخريف بشهادة المنصفين من الذين ينتمون الى العنصر الذى روج لتلك الفكرة بعد ما ابتدعها ، فكان من المحتم والحال كذلك أن نطيـل بعض الشىء لنثبت بالادلة خطأ التهمة ، ولنقدم البراهين المتضافرة على صحة القول بأن العقل قادر على عبور الجزئيات الى الكليات ، والمحسوسات الى المعانى المجردة ، وهو مستعد بفطرته لاصدار مثل هـــذه الاحكام فى حدود اختصاصات دائرته فى عصره ، ولقد تمت المعانى التجريدية طبقا للتسلسل المنطقى ، وخضعت لدرجات التفكير العقلى الصحيح •

وعلاوة على هذا فانه من الخطأ أن نحكم على عقل مَّا بالتوقف عند حدود فكرية معينة ، وأن نسم طبيعته بسمات خاصة تفصله عن عقـل جماعة أخرى لان العقل واحد فى الجنس البشرى ، وطريقة عمله واحدة من حيث تكوينه الطبيعى ، وهو من حيث تلك الطبيعـــة لا يختلف من جماعة الى أخرى ، ولا تحدث الفروق فى الذكاء الا بناء على العـوامل الوراثية كما سبق ، وحتى على فرض وجود تلك الفروق بين الاذكيـاء

والاغبياء فان عقل كل منهما يجابه المشاكل بطريقة واحدة ويتعامل مع المدركات بتلقائية واحدة . ويحدث التمايز من حيث تخير الطريق الصحيح في حل المشكل أو مجابهه الموقف الفكرى الناشىء . وأعنى بذلك أن كل عقل يتحرك للتعامل مع المواقف الطارئة أو التى تعرض عليه ، ويتساوى الجميع فى ذلك ولكن الغبى يجد صعوبة فى مجابهة المواقف وايجـــــاد الحلول ، وقد يستنفد جهدا شاقا يفوق جهد الذكى الذى يسرع عقـــله الى الحلول بسرعة ويعثر على الطريق الصحيح للحل المرضى ، ومن هنا تنشأ الفروق (٧٥) .

كما تنشأ كذلك بين الاشخاص العـــــاديين من اكتساب الخبرة الخارجية التى تساعد عقل البعض على الوصول الى الحلول أو الاحكام على حين يفتقر البعض الاخر على هذه المعونات الخارجية التى تنقذه فى المآزق ، ولو أتيحت له الظروف التى أتيحت للاخرين من شيوع الخبرة العامة ، والمعارف السائدة ، والاسس العلمية الشائعة ، والقـــوالب الفكرية الجاهزة لاستخد مها فى دقة ، واستطاع أن يحقق ما حققــه الآخرون ، وهذا هو الملاحظ اليوم فان الامم التى وصمت بالتخــلف العقلى والحضارى لاعتبار العنصر والجنس كثيرا ما ترى منها نماذج مشرفة فى ميدان التفوق العلمى والحضارى ، وان دور البحـــوث العلمية فى أوربا اليوم تمتلىء بالعلماء والخبراء من العرب ، كما يحصل العربى على الرسائل العلمية بنفس القدر الذى يحصل عليه الاوربى ان لم يَفُقْه ، هذا فى العصر الحاضر ، وأما فى العصور الاسلامية الاولى ، والعصور الوسطى فان العرب هم الذين حملوا على أكتافهم عبء حفظ التراث الانسانى وتفسيره وشرحه والاضافة اليه ، وظل الغرب عالة على كثير من العلوم الاسلامية الصرفة كالطب والفلك ، كما تأثر كثير من المفكرين الغربيين بفلسفة المسلمين كابن سينا الذى تربع على عرش

---

(٧٥) انظر فى هذا : سربرت : كيف يعمل العقل ، الكتاب الثانى ١٠١ ، وانظر الكتاب الاول .

الفلسفة فى العصور الوسطى . وظل طبه مع طب الرازى وابن رشد هو السائد الى عصر قريب ، وكما تأثر ديكارت أبو الفلسفة الحديثة بالغزالى ، أى أن الجو الخارجى عندما هيىء انطلق العقل العربى يعمل بطبيعته الواحدة والمركوزة فى البشرية .

واذا تحكمت المعارف السائدة فى عمل العقل فان الاسلوب الذى يعبر به عن النشاط الذهنى ربما يتحكم كذلك ، ومن هنا فان أسلوب النثر أفسح كثيرا للتعبير عن المعانى العقلية وجهوده فى التفكير ، وهو أرحب فى الاستخدام للربط بين الافكار ، ووصلها بالنتائج ، أما الاسلوب الشعرى فعلى الرغم من قولنا سابقا انه لغة العاطفة والعقل معا الا أنه بسيادة النظم فيه ، وتسلط القافية والتشطير ، وجنوحه نحو الخيال كان نظاما للتعبير يحد الى قدر ما من التسلسل الفكرى والربط بين الاجزاء ، ومواصلة رحلة التفكير المنطقى فى القصيدة من البداية الى النهاية ، وقد يستغرق الشاعر فى فكرته ، وتغمره العاطفة ، وتستولى عليه المناسبة التى انفعل بها ، فينسى فى غمرة هذا متابعة الافكار وتسلسلها وترتيب النتائج الكلية عليها ، ومع هذه الصعوبات فقد حدث التتابع والتسلسل ، وابتكرت الاحكام الكلية حسبما رأيت من الشواهد السابقة وبعبارة أخرى فالاسلوب العلمى فى التعبير يجعل الانسان أكثر حرية فى الطريقة التى يسلكها فى التفكير ، ويجعل الاسلوب أكثر استيعابا للافكار ، واذا اجتمعت حرية الانسان وحرية التعبير فى الاسلوب تهيأ الجو لانتاج أقوال من الجمل الكلية قد لا تتوفر فى النظام الشعرى على النحو الموجود فى النثر .

وأخيرا فان القصور النسبى والمحدود فى ترتيب العمليات العقلية ، واستخراج النتائج الكلية لدى العرب لا يرجع الى طبيعة العقل فى ذاته ، بل يعود الى سيطرة الجوانب العاطفية ، والى القيود المفروضة على بناء القصيدة ، بدليل أن كثيرا من الاحكام الكلية التى سلك أصحابها المسالك العقلية فى التفكير قد تسللت الى رحاب الشعر ،

وعندما تسللت الى بعض القصائد اختلفت قصائد الحكمة عن القصائد ذات الطابع العاطفى البحت ودنت قصائد الحكمة من روح التعبير البسيط . ولم تستغرق فى الصور الجمالية والفنية المطلوبة فى الشعر العاطفى ، أى أن العقل حينما يسيطر بأفكاره يقوّم الاسلوب ويجعله معتدلا أما اذا سيطرت العاطفة جنح الاسلوب والغز ، وبدليل آخر فان لغة النثر حينما حلت فى الاسلام محل التعبير الشعرى كثرت الحكمة ، ونشط العلم ، وكثرت المعانى المجردة ، وهو نفس الشىء الذى حدث فى المجتمع اليونانى عندما حلت اللغة النثرية محل أشعار هوميروس وهوزيود .

ب — ابطال تهمة المادية :

حاول البعض مثل ابن خلدون من المسلمين وأوليرى من الغربيين الحاق تهمة المادية بالعقلية العربية ولكن هذه التهمة لا تصدق اذا أنعمنا النظر فى تفكير العرب وعاداتهم ، وذلك لانه ان أريد بالمادية حب المال والشح فذلك منقوض بما عرف عن العرب من شجاعة وكرم ، وجود وسخاء ونجدة ، وبذل وتضحية فى سبيل وعد قطعه على نفسه ، وكثيرا ما تَحَمَّل أحدُهم دية عديد من القتلى من ماله الخاص كحاتم الطائى ، وهرم بن سنان ، ويفتخر النعمان بن المنذر بهذه الصفة فى العرب أمام كسرى فيقول :

« وأما سخاؤهم فان أدناهم رجلا الذى تكون عنده البكرة والناب الذى يحتاج اليه فى حموله وشبعه فيطرقه الطارق فيعقرها له ويرضى بحسن الاحدوثة وطيب الذكر » (٧٦) والحديث عن الجود العربى يخرجنا عما نحن بصدده .

وان أريد بالمادية الركون الى المحسوسات والمادة والطبيعة على غرار ما هو معروف فى الحكمة الطبيعة فهذا لا يتفق مع ما كان عليه العرب من ايمان بالالوهية والبعث واليوم الاخر ، حتى بلغ من تمسكهم بدينهم

---

(٧٦) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ١ : ١٠٢ .

أن لهم أشهرا محرما ، وبيتا محجوجا ينسكون فيه مناسكهم ، ويذبحون فيه ذبائحهم ، ولا يتعرض أحدهم لاحد فى هذه الاشهر مهما كان فعله على حد ما ذهب اليه النعمان أمام كسرى أيضا (٧٧) ، ويجزم ليفى بريل جزما قاطعا بأن كل من يؤمن بقوى غيبية لا تدركها الحواس والابصار ، ويثق بوجود الروح لا يجوز وصفه بالمادية أو الواقعية الطبيعية ، ويرى جورجى زيدان أن الساميين عامة ميالون بفطرهم الى التدين والاعتقاد (٧٨) ، والعرب ينتمون الى هذا الجنس فهم كذلك ، واذا ظهر ميلهم الى الحرص على بعض ما يملكون من مال أو مياه أو وديان فانما يرجع ذلك لا الى عقولهم وماديتهم وانما الى ظروفهم وبيئتهم الجافة .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان الشهرستانى يتحدث عن طبيعة العقلية العربية فيقول :

« ان العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم الى تقرير خواص الاشياء ، والحكم بأحكام الماهيات والحقائق ، واستعمال الامور الروحانية ، والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء ، والحكم بأحكام الكيفيات ، واستعمال الامور الجسمانية (٧٩) ، وتبرز من خلال الموازنة عدة حقائق أهمها : أن الجنس العربى يلتقى فى خصائص التفكير مع الجنس الهندى على عكس ما يقوله « رنان » الذى يفصل بين الجنسين فى طبيعة عمل العقل ، وأيضا فان اهتمام العرب بالمهايا والحقائق والروحانيات يجعلهم بعيدين عن تهمة المادية .

ويحدثنا الاصفهانى عن العجاج أنه قال : كان الكميت والطرماح

---

(٧٧) نفسه ج ١ : ١٠٢ .
(٧٨) جورجى زيدان : طبقات الامم : ٢٣٤ .
(٧٩) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ : ٢٠ .

من الشعراء الاسلاميين « يسألانى عن الغريب فأخبرهما به . ثم أراه فى شعرهما . وقد وضعاه فى غير موضعه . فقيل ولم ذاك ؟ قال : لانهما قرويان يصفان مالم يريا فيضعانه فى غير موضعه . وأنا بدوى أصف ما رأيت فأضعه فى مواضعه » (٨٠) . ويشبه صاحب الاغانى عدى بن زيد وأمية بن أبى الصلت وهما من شعراء قبل الاسلام بالكميت والطرماح من حيث أنهما قرويان وأنهما يصفان ما لا يريانه . وفى هذا النص فهم جديد لطبيعة العقلية العربية قبل الاسلام ، وقبل التأثر بالدين السماوى حيث يفرق بين من هو قروى أو حضرى ، وبين من هو بدوى . ويخبر عن الحضرى بأنه يسأل عن الغريب ، ويصف ما لا يرى ، ويأتى وصفه على غير ما تكون عليه المحسوسات فى شكلها الظاهر ، ولا شك أن القوة المفكرة والمتخيلة والمجردة تلعب دورها فى هذه الحالة ، ولو كان العقل العربى ماديا طبيعيا ما استطاع أن يتجاوز المحسوس ، وما كانت لديه قدرة على تصور ما لا يرى ، أو الاستفسار عن الغريب الذى لا تقع عليه مداركه الحسية . وهذا على عكس ما يكون عليه البدوى الذى يغلب عليه الطابع الواقعى فلا يصف الا ما يرى ويشاهد . وسواء كان العربى حضاريا أو بدويا فانهما لا يمكن وصفهما بالمادية لاعتقادهما فى الغالب بوجود اله ، وبوجود الروح ولثقتهما فيما وراء الكون المحسوس .

جـ — رد فكرة ضعف التحليل والتعليل :

تعتبر هذه هى التهمة الثالثة التى وجهت الى العقل العربى ، ومن العجيب أن نرى واحدا كالاستاذ أحمد أمين يجارى بعض الباحثين بأن العرب قد اتسم تفكيرهم وعقلهم فى تلك المرحلة بضعف التحليل والتعليل ، وعدم القدرة على فهم الارتباط بين العلة والمعلول ، أو السبب والمسبب فهما تاما ، ويضرب لذلك مثالا بقصة انهدام سد مأرب ، وعدم

(٨٠) الاصفهانى : الاغانى جـ ٢ : ٥١٥ .

تفسيرهم تلك الواقعة بتقادم العهد ، وبعدم العناية به عناية تضمن سلامته وحفظه ، ويشير الى سذاجة فكرهم بارجاع الواقعة الى حفر الفأر وهو سبب غير مقبول فضلا عن بعده عن المعقولية (٨١) •

وينبغي أن نتريث قليلا ازاء هذه التهمة التي على فرض التسليم بها عند القلة فان القصور في التفكير لا يرجع الى عجز طبيعي في تفكيرهم بقدر ما يعود الى كثير من الاعتبارات الخارجية المتعلقة بالطور الاجتماعي أو البيئة التي يحيا عليها الانسان العربي ، والجو الطبيعي الذي يدرج على ساحته صباح مساء •

وأول هذه الاعتبارات من وجهة النظر الطبيعية هي أن الحياة التي يحياها العربي في صحراء واسعة متفرقة ، وليست متناسقة يمكن أن تخلق فيه هذا اللون من التفكير الذي يتسم أحيانا بعدم الربط ، وعليك أن تتصور انسانا نشأ وشب بين كهوف وخيام متناثرة هنا وهناك وأشجار خنقتها رمال الصحراء فمزقت ثوبها الاخضر ، وجففت رحيقها ، وصحراء لا تعرف التمهيد ولا التنظيم ، وحياة قلقة غير مستقرة ،اذا تصورت هذا أدركت لم ضعفت نظرة التحليل والتعليل والتصور العام ، وأدركت معه أنه يمكن أن نفسر القصور بالظروف المحيطة بالعربي طبيعيا لا فكريا ، والصلة بين التعقل والتفكير من جهة ، وبين البيئة الطبيعية من جهة يؤكدها المسعودي كثيرا في مروج الذهب (٨٢) •

وثاني هذه الاعتبارات التي تتصل بالظروف الاجتماعية فان بعض الباحثين مثل « جرانتس » وغيره يرون بشدة أن القصور في التوسع الفكري تحليلا وتعليلا يعود الى انهماك القبائل البدائية أو من على شاكلتها في الحصول على الرزق ، والعثور على ما يطلبه الجسم وتتطلبه

---

(٨١) احمد أمين : فجر الاسلام : ٣٩ — ٤٨ •

(٨٢) المسعودي : مروج الذهب : ج ٢ : ٣٢٢ • ٣٧٥ • ٣٧٦ •

المعيشة ، ويدور جل اهتمامهم حول المشاغل الخاصة ببقائهم (٨٣) ، وما سوى ذلك فلا يلقى اليه الانسان فى الاطوار الاجتماعية التى لم تتحضر أصلا ، أو التى لم يستقر فيها التحضر كبير بال وفكر ، ومن هنا فالطور الاجتماعى هو الحاكم على الطريقة فى التفكير ، والصارف عن التعمق فى التحليل والتعليل ، والى هذا يذهب أبو خلدون ساطع الحصرى ، ويقول « موفيكوف » الباحث الاجتماعى الشهير « ان التعليل بطبيعة الجنس يعتبر كمعطف نلجأ اليه لنستر جهلنا لحقائق الاشياء ، وكسلنا عن تحرى الاسباب » الاجتماعية الباعثة على ذلك ، ويقرر المفكر الاجتماعى « تارد » أنه اذا رجعنا الى ماضى الامم العظيمة اليوم وجدنا أنها كانت ضعيفة ومحرومة من قوة الاقدام ، وبعكس ذلك الامم التى نراها الآن فى حالة انحطاط كانت مثالا للبطولة وممتازة بروح الاقدام والمغامرة ومعنى هذا أن خلال الامم وسجاياها تتغير بتغير أطوارها التاريخية لا بتغير أجناسها (٨٤) ، وكذلك طريقة التفكير كلما استراح الانسان من عناء الحاجة زادت رغبته فى الكشف عن الامور العقلية ، وتفرغ عقله العمل ، واتسعت نظرته ، وتولدت لديه القدرة على التحليل والتعليل والابتكار •

وقد يقال من جهة ثالثة :

انه طبقا للجو الطبيعى والظروف الاجتماعية فلابد من مراعاة ذلك فى الحكم على طبيعة العقلية العربية ، ونفصل بين ما يتسنى لها تحليله وتعليله ، وما لا يتسنى لها لظروفها وطورها ، والمتأمل فى حكم العرب وأشعارهم يدرك أن القسم الخاص بالنفس والاخلاق العامة والفردية قد هضمه العرب ، وأدركوا الربط بين الفضيلة وبواعثها وغاياتها ، وذلك لتمرسهم على هذا اللون من الحكمة ، وملاحظاتهم المتعددة والمتكررة له •

---

(٨٣) ليفى بريل : العقلية البدائية : ٦ — ٩ .

(٨٤) ليون جوتييه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية هامش ٧ • ٨ .

أما الحكمة الطبيعية فان ما يتعلق منها بالوصف قد أفسحوا فيه المجال وبرعوا فى تحليله الى أجزاء كثيرة لا سيما اذا تعلق وصفهم بالاشياء التى تقع تحت ملاحظاتهم الدائمة كالصحراء والرياح ، والامطار وأما اذا كانت الامور الطبيعية تحتاج الى تفسير علمى وشرح كونى فهذا ما لم تستطعه العقلية العربية فى دورها الاجتماعى الذى كانت عليه قبل الاسلام « وهذا طبيعى فقد كانوا فى طور البداوة » وما نطالبه منهم من الربط بين الاسباب والمسببات على طول الخط « لا يطوف بالدائرة التى يحيونها ، دائرة الحياة الفطرية الساذجة » (٨٥) ، على حد تعبير الدكتور شوقى ضيف ، ولان المنطق يفرض علينا القول بأن عملية الربط بين العلة والمعلول لا تتأتى الا بعد ما تفهم الظواهر فهما صحيحا ، وبعد ما تتسع دوائر العلم ، أما فى البدايات التى يحاول العقل التعرف على ما حوله فتكون عملية التعليل غير ممكنة وغير واردة أصلا على العقل لكونه مشغولا بتجميع المعارف الاولية عن الظاهرة ، وبعد ما يتم له ذلك يبدأ فى البحث عن العلة التى أحدثتها •

ورابعـا :

فاننا قد نعثر على أقوال لشعراء الجاهلية يحللون فيها المسائل تحليلا دقيقا لا يغفل جزئية من الجزئيات . ويسبرونها سبرا لا يهمل قسما من الاقسام وذلك كقول زهير بن أبى سلمى :

وان الحــــقَّ مَقْطَعُــــهُ ثــــلاثٌ
يمــــينٌ أو نفـــــارٌ أو جــــلاءُ
فذلــكم مقـــــاطِعُ كــلِّ حـــقٍّ
ثــلاثٌ كلُّهـــنَّ لــه شـــفاءُ (٨٦)

---

(٨٥) دكتور شوقى ضيف : تاريخ الادب العربى : العصر الجاهلى ٨٥

(٨٦) ديوان زهير ٩٨ ، وشرح شواهد المغنى للسيوطى ٤٨ .

فقد حصر الجوانبَ التى بها تُقضى الحقوق ، وتتضح وتظهـر ، وتابع الاقسام متابعة لا تقبل الاضافة اليها ، وبين أن الذى ينقطع به الحق اما يمين يقسمه الفرد . واما أن يتنافر الرجلان فيحتاجان لحاكم يحكم بينهما . واما أن يكون الامر جليا لا يحتاج الى يمين من أحدهما . ولا الى حاكم يحل خفيه لارضاء المتخاصمين . وأنت ترى الدقة والاصرار على حسن التقسيم والتحليل من زهير فى قوله : « فذلكم مقاطع كل حق » وتأكيده على أنها ثلاثة فقط لا تحتمل زيادة فوقها ، ولهـــذه الدقة فى التفصيل تعجّب عمر رضى الله عنه من علمه بالحقوق وتفصيله بينها وقال « لا يخرج الحق من احدى ثلاث ، اما يمين أو محاكمة أو حجة » (٨٧) .

ونظيره قول عبدة بن الطبيب :

والمـــرء ســاع لشىء ليس يُدرِكُهُ
والعيش شحّ واشـــفاقٌ وَتأْمِيلُ (٨٨)

ولا يرد على الحياة أكثر من أن يكون صاحبها على حالة من الحالات الثلاثة الواردة فى البيت ، ويقول أبو قيس بن الاسلت :

الـكيسُ والقـــوةُ خــــير من
الاشـــفاق والْفَهَـةِ والْهَـاع (٨٩)

فهذه الأبيات تَابع أصحابُها المسائلَ التى تحدثوا فيها ، وواصلوا تقسيمها حتى استوفوها ، ويمكن أن نجد كثيرا من هذه الأفكار فى كل جانب من جوانب الحيـاة عنده ، فى النفس والاخلاق ، والعـلاقات ، وأجناس الحيوانات ، وأنواعها وأجزائها ، وأقسام الرياح وجهاتها . والأنواء ومواقيتها .

---

(٨٧) ابن قتيبة : عيون الاخبار ج ١ : ٦٧ .

(٨٨) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ : ٢٤٠ — ٢٤١ .

(٨٩) نفس المصدر السابق ، والفهة العى ، والهاع شدة الحرص .

وخامسا :

فان جثامة بن قيس يهجو قوما ويَعَيِّرهم بعدم معرفة الأسبـــاب والعــلل ، وبكونهم فى حال من عدم الاكتراث حتى تَفْجَأهم الحوادث لا يدرون سبب مجيئها ، وتذهب عنهم ، ولا يبحثون فى علة ذهابها ، يقــول :

أنتم أناس عظـامٌ لا قــلوب لكم
لا تعــلمون أجاء الرُّشْــــدُ أم غـــابا
وتُبْصِـــــرون رُؤُوس الأمرِ مقبــلةً
ولا تَـــرَوْن وقــد وَلَّــيْنَ أذنَابَا
وقلمـا يفجـأ المكروه صــاحبــه
اذا رأى لوجـــوه الشر أسبابا (٩٠)

والأبيات واضحة الدلالة على ما نحن بصدده من حديث عن التعليل وضرورته ، وصلته بالادراك الانسانى ، وهل لدى العرب قدرة عليه ؟ ونلحظ بوضوح أنه اتهم خصومه بأنهم عظام الأبدان لكنهم لا أحلام ولا عقول لهم ، ولا حس ولا بصر يميزون به ، وفى البيت الاول يهجو القوم بأنهم ضعاف العقــول ، لا يستطيعون التمييز ، ولا يترقبون ، ولا يحذرون ، ولا يعللون أو يربطون ، ومن ثم فلا يدرون حلول الرشد أو غيابه ، والرجل العاقل هو الذى يعمل ألف حساب للأمور ، ويزنها قبل وقوعها ، ويحاول تعاليلها قبل أن تأتيه ، وبعد أن ترد عليه وقبــل أن تمر وتتفلت من بين يديه •

واذا اتهمهم بضعف العقل وعجزهم عن التعليل وتفسير الحوادث قبل وبعد وقوعهـــا فانه كذلك وصمهم بضعف الادراك الحسى حين قال لهم انكم لا تبصرون الأمور الا وهى مطلة برأسها عليكم . والا وهى

(٩٠) إبن قتيبة : عيون الاخبار جـ ١ : ٣٥ — ٣٦ •

تدهمكم فلا تعرفون من أين جاءت ، ولا ترونها الا وهى مولية ، ولو اتصفتم بدقة الادراك لعلمتم الأمر بأسبابه قبل حدوثه ، وترقبتم ذهابه بعد ظهوره .

وفى البيت الأخير يفصح بصراحة وجلاء عن مضمون كلامه ، ويعلل لماذا تجب معرفة الاسباب ؟ فيصرح أن معرفتها تقلل من مفاجأة المكروه . وتجعل الانسان على أهبة الاستعداد له فيتفادى أخطاره ، واذا كان الشاعر يتعمد ذكر ضرورة معرفة وجوه وأسباب الشر ، فذلك لكى يفلت من الوقوع فيه ، على أساس أن الشر تخشى عاقبته دائما وهو مدمر . فمعرفته بوجوهه وأسبابها ألزم ، وان كان هذا لا يمنع من أهمية المعرفة لأسباب الخير بنفس الدرجة ولكن الشاعر تغافل عنها لحصول الفائدة من الخير عرفنا أسبابه أم لا ، أو أنه نبه الى معرفة الأسباب التى ان جهلت جرت الوبال والدمار أولا ثم يلزم فى الدرجة الثانية وبالقياس على الدرجة الاولى معرفة أسباب الخير لنوال المنفعة من ورائه ، على أنه يمكن أن يكون البيت الاول خاصا بالدعوة الى معرفة أسباب الرشد والخير فيكون قد سبق الحديث عن الشر .

ونرى من سياق الأبيات على وجه الاجمال أن الدعوة الى معرفة الوجوه المتعددة المراد بها تحليل الأشياء ، والى معرفة أسباب تلك الوجوه قد سيقت فى جو عرفانى ، وعلمى ، وادراكى تماما . فالشاعر يهجو الخصم لاهماله الاسباب ، ويذكر فى هذا الجو الوسيلة التى بها نعلم الاسباب ووجوه الاشياء ، ويحصرها فى العقل والادراك الحسى ، وينتهمهم بأنهم لما افتقدوا الادراك العقلى لم يميزوا بين هذا وذاك ، وبين الرشد وغيابه ، وكذلك لما تبلدت حواسهم ، وعلى الانسان أن يتحصن باليقظة وأن يشحذ عقله وحسه كى يدرك الوجوه ويحلل الأشياء ، ويعرف أسبابها حتى يتفادى مخاطرها ، وينتفع بخيراتها ، فالمعرفة المرتبطة بالتحليل والاسباب معرفة نظرية ، أو ضرورة نظرية ، لكسب عملى يتجلى فى تحصيل الخير أو دفع الشر .

ومن الجدير بالذكر أنهم عللوا كثيرا من ظواهر الكون كالسحب ، وعرفوا الممطر منهـا وغير الممطر ، وكانوا يسـألون عن الأسباب التى يجهلونها ومن ذلك أن حيا من ثقيف فزع بسبب سقوط بعض الشهب الى عمرو بن أمية يسأله عن سبب هذا السقوط ؟ فقال لهم : انظروا ان كانت تلك التى يهتدى بها فهو والله طى الدنيا ، وان كانت نجوما غيرها فهذا لأمر أراده الله بهـذا الخلق (٩١) . وبصرف النظر عن دقة هذا التفسير وقيمته من الناحية العلمية لكن المهم أن هذا الحى قد أدرك ضرورة معرفة سبب الظـاهرة الطبيعية التى يشاهدونهـا من وقوع الشهب ، وأنهم لمـا لم يستطيعوا تعليلها ذهبوا الى من يعرف ذلك ، وأنه ميز بين نوعين من النجوم ، نوع يترتب عليه بقاء النظام ان بقى ، وانهياره ان انهار ، ونوع لا يترتب عليه ذلك وكان هذا التعليل كافيـا لاقناع العقل ، ولاقناع السائلين آنذاك .

ثالثا — محور الكفاءة والبداهة :

بينا فى المحور الأول تهافت المنهج الذى درس به الأوربيون العقلية العربية ، وأثبتنا فى المحور الثـانى خطأ النتائج ، ودحضنا كل تهمـة وجهت الى تلك العقلية العربية ، وفى هذا المحور سنبرز مدى الـكفاءة والاستعداد الفطرى الذى يعمل به هذا العقـل ، وهل هو عقل كسول أو نشـط ، ومدى العبء الذى يقع عليـه لفهم الاحداث الجـارية ، والظواهر البـادية ، ثم نبين أن العقل العربى كان يصـدر حكمته عن بديهة لا عن تعلم واكتساب .

ا — جهد العقل ونشاطه :

سبق أن قلنا ان العقل كله لا بد أن يعمل و لايستطيع الا أن يعمل ، وهو يواجه الأشياء ويحاول حلها وان اختلفت الطرق . وأحب أن أوضح

---

(٩١) احمد امين : فجر الاسلام : ٣٩ — ٤٨ .

هنا الى أن عقولنا نحن اليوم تعمل فى ظروف أفضل من عقول أجدادها ، وتتعامل مع الاشياء بسهولة وراحة ، لأننا نعرف الطريق الذى يوصلنا الى فهم ما يجد لنا ، ولدينا من وسائل تحقيق المعرفة وامكاناتها الكثير، ونحن نملك من الاستنتاجات التى لا تحصى ما يعيننا على فهم ما يطرأ أمامنا ، ورصيد البشرية من المدركات زاخر يمكن أن تسحب منه فى أى ظرف شاءت ، واذا لم يعرف فلان فقد يعرف غيره ، واذا لم أعرف أنا والغير فسيأتى من يعرف ، واذا لم نعرف جميعا تلك النقطة مثلا فيكفينا ما عرفناه عن الكون وهو كثير ، وعلى فرض أننا لا نعرف حادثة معينة فاننا على يقين من أننا لا نعرف ، ونستريح الى جهلنا بعــدم الوصول الى التفسير المنشود ، ونثق فى جهلنا به كما نثق فى علمنا بغيره ، لأننا نعرف ماذا نعرف ، ونعــرف ما لا نعرف على حــد ما يذهب اليــه ليفى بريل .

أما الانسان قديما فانه قد وضع أمام كون بأسره ، أغلب ما فيه طلاسمات ومغاليق ، ويحيط به طوفان من الاحداث يقــذفه بموج من الظلام يفرض عليه أن يشعل بعقله بصيصا مـن الضوء ، وتلاحقه من حوله أسئلة المجهول المتكرر ، كما تطارده الظواهر التى تنتظر منه الرد عليها ، وقد تخلو مخازن المعرفة تماما من اقتراحات بالحلول ، أو توصيات بالاجابة كما هو الحال عند العرب قديما ، حيث غلبت عليهم البداوة ، وليست لديهم كتب سيارة ، أو مراجع مخزونة ، وبالتالى فعلى العقل أن يقوم بتلك المهمة الكبرى وحده ، وعليه أن يتحمل هذا العبء بمفرده ولا شك أن القيام به يستنفد جهدا جبارا ، ويجعل العقل يعمل بطاقة كبيرة ، وليس هذا فقط بل ان الشعور النفسى والاحساس العميق بتبعة الاجابة ، وتحمــل المسئولية تزيد من العنــاء الذى يقع على انسان العصور القديمة .

ب ــ البداهة والاستعداد :

على الرغم من أن البــاحثين الغربيين يتحزبون لعقليتهــم وبنى

جنسهم الا أنهم لا ينكرون ما للعقول البدائية من نباهة وذكاء ، وبساطة وسلامة فى التقدير الفطرى الخالى من التعقيد الفكرى والاستدلالى ، ويرون أنهم ليسوا ثقلاء ولا بلداء ، وأنهم يتمتعون بحظ وافر من سرعة الخاطر ، ويظهرون قدرا من الفطنة أمام الأمور التى تقع فى متنـــاول ملاحظاتهم ، وقد تكون اجاباتهم فورية على مسائل لم ترد على أذهانهم من قبل مما يدل على حـــدة الذكاء ويشهد بذلك (برتشل ، وجرانتس وغيرهم » (٩٢) ٠

والعرب على وجه الخصوص عرفوا هذه المميزات العقلية ، ولمسوا قديما هذه الخصائص ، واعتبروها من الامور التى يجب التمدح بها ، ولاحظوها بدقة ، وأسندوا اليها حكمهم وأدبهم وأمثـــالهم ، وأخبرونا أنها جاءت صفوا عفوا ، وأنهـــا نشأت من صـــفاء القريحة ، وجودة البداهة ، ولقد أوصى النعمان بن المنذر بعض وجهاء قومه الذين أرسلهم الى كسرى قائلا لهم (اذا دخلتم نطق كل رجل منكم بما حضره ، ليعلم أن العرب على غير ما ظن أو حدثته نفسه) ولتظهر بذلك (وثاقة حلومكم وفضل منزلتكم وعظم أخطاركم) ولمـــا ذهبوا عنده ووقفوا أمامه قال عامر بن الطفيل العامرى (أكثر فنون المنطق وليس القول أعمى) وقال قيس بن مسعود الشيبـــانى (أنّا فى المنطق غير محجمـــين) ويقـــول عمرو بن معد يكرب الزبيدى (بلاغ المنطق الصواب، وعفو الرأى خير من استكراه الفـــكرة » (٩٣) وقيل لأعرابى : من أبلغ النـــاس ؟ قال « أحسنهم لفظا وأسرعهم بديهة » (٩٤) وأدب الغريزة عندهم هو الأصل، وكل ما عداه فرع عنه ، وأحسن الكلام نظاما ما ثقبته يد الفكرة ونظمته الفطنة (٩٥) ، ويتحمس ابن المقفع لتلك البداهة ونتاجها الفكرى والأدبى

---

(٩٢) ليفى بريل : العقلية البدائية ٦ ، ٧ ، ٩ ، ١٠ ، ١٤ ٠

(٩٣) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ١ : ١٠٣ ــ ١٠٥ ٠

(٩٤) نفسه جـ ٢ : ٩٧ ٠

(٩٥) زهر الآداب هامش العقد جـ ١ : ١٢١ ٠

فيتساءل (أى حكمة تكون أبلغ أو أحسن أو أغرب أو أعجب من غلام بدوى لم ير ريفا ولم يشبع من طعام قط ؟ ؟) فاذا قال (الشعر وصف ما لم يره ولم يعهده ولم يعرفه ، ثم يذكر محاسن الأخلاق ومساويها)(٩٦) وأما الجاحظ فيقول :

(ليس فى الارض كلام هو أمتع ولا أنفع ولا آنق ، ولا ألذ فى الأسماع ولا أشد اتصالا بالعقول السليمة ، ولا أفتق للسان ، ولا أجود تقويما للبيان من طول استماع حديث الاعراب العقلاء والفصحاء)(٩٧) ويوازن فى البيان والتبيين بين ذكاء العرب وبديهتهم وبين ما للهند واليونان والفرس فيرى أن للهند معانى مدونة ، وكتبا مخلدة لا تضاف الى رجل معروف ، ولا الى عالم موصوف ، وانما هى كتب متوارثة ولليونان فلسفة وصناعة ومنطق ، وربما يكون صاحب المنطق بكى اللسان مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وخصائصه ، ويزعمون أن جالينوس كان أنطق الناس ، ولم يذكروه بالخطابة ، ولا بهذا الجنس من البلاغة ، وفى الفرس خطباء الا أن كل كلام للفرس ، وكل معنى للعجم فانما هو عن طول فكرة ، وعن اجتهاد ورأى ، وطول خلوة ، وعن مشاورة ومعاونة ، وعن طول التفكر ، ودراسة الكتب ، وحكاية الثانى علم الأول ، وزيادة الثالث فى علم الثانى .

وأما العرب فكل شىء عندهم (فانما هو بديهة وارتجال ، وكأنه الهام ، وليست هناك معاناة ولا مكابدة ، ولا اجالة فكر ولا استعانة ، وانما هو أن يصرف وهمه الى الكلام . . . . فتأتيه المعانى ارسالا — أفواجا — وتنثال عليه الالفاظ انثيالا ، ثم لا يقيده على نفسه ، ولا يُدَرِّسه أحدا من ولده ، وكانوا أميين لا يكتبون ، ومطبوعين لا يتكلفون ، وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر ، وله أقهر ، وكل واحد فى نفسه أنطق ، ومكانه من البيان أرفع ،

---

(٩٦) نفسه هامش العقد ج ٢ : ٣ .
(٩٧) نفسه هامش العقد ج ٢ : ٢ .

وخطباؤهم للكلام أوجد ، والكلام عليهم أسهل ٠ ٠ ٠ وليس هم كمن حفظ علم غيره ، واحتذى على كلام من كان قبله ، فلم يحفظوا الا ماعلق بقلوبهم ، والتحم بصدورهم ، واتصل بعقولهم ، من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب)(٩٨) ويشهد لهذا كله ما تراه من آثار عقليتهم وبيانهم مما لا يستطيعه أكثر الناس تعلما اليوم ، وعلاوة على ذلك فهو مقطوع بصحة نسبته اليهم على عكس ما يوجد فى الفرس والهند فاننا نجـد صعوبة فى رد القول والرسالة الى أصحابها ، ويشيد كل من ابن رشيق فى العمدة ، والألوسى فى بلوغ الأرب بعقول العرب وبداهتهم ، ويرى كل منهما أنهم أتم الناس عقولا وأحلاما ، وأطلقهم ألسنة ، وأوفرهم أفهاما ، وأورثهم ذلك كل فضيلة ومنقبة جليلة ، وبدت حكمتهم بهـذا الاعتبا ر، ومن تلك الجهة من أشرف الحكم ٠

ويعلل المسعودى قوة القريحة عند العرب مبينا أن البادية تعمل على تهذيب النفس وصفاء الاحلام ، ونقـاء القرائح ، وقوة الفطنـة وصرح بأن الحكم والآراء السديدة تتولد تبعا لوجود الهواء المعتدل ثم قال عن العرب (فهم أقوى الناس همما ، وأشدهم أحلاما ، وأجودهم فطنة لمـا أكسبهم اياه صفاء الجو ،ونقاء الفضاء ٠ ٠ ٠ وبهذا فضلت العرب على سائر من عداها من بوادى الامم المتفرقة » (٩٩) ولا ينكر ابن خلدون هذا بل يرى أن الجوع والاقلال المناسبين للبيئة العربيـة لهما (أثر فى الأجسام والعقول فى صفائها وصلاحهـا)(١٠٠) ويتحمس لمثل هذه النتائج كثير من الباحثـين المسلمين بالطبع من أمثـال الشيخ خضر حسين ، والدكتور عبد الحليم محمود (١٠١) ،كما يقرها جورجى زيدان قائلا :

---

(٩٨) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٣ : ٢٧ — ٢٩ ٠
(٩٩) المسعودى : مروج الذهب ج ١ : ٣٣٢ ، ٣٧٦ ٠
(١٠٠) ابن خلدون : المقدمة : ٧٩ ، ٨٢ ٠
(١٠١) د ٠ عبد الحليم : التفكير الفلسفى : ٤٠ ٠

(لمـا أقام العرب فى بادية صفا جوها وأشرقت سماؤها فصفت أذهانهم) وقرائحهم (ولولا ما فى فطرتهم من الذكاء والتعقل لمـا ظهر منهم أكثر مما ظهر فى العدوة الغربية من البحر الاحمر فانهم ما زالوا من حيث المدنية على نحو ما كانوا عليه منذ قرون)[102] وبهذا اعترف « هنرى سيرويا » فيذكر أن « الحياة السابقة للاسلام فى بلاد العرب تعرض صفحة زاهرة مليئة بالنشاط » [103] وتكفى هذه الدلالات على ما لدى العرب من قوة فى البداهة والفطنة كانا أساسا لتركتهم الأدبية التى تركوها ، ومبعثا لالوان الخطب والشعر التى خلفوها وراءهم ، ولم يحدث فى أمـةمن الأمم تركت ثروة هائلة على مدى خمسة قرون من جيد النظم وبديع النثر مثلما ترك العرب دون أن تقـوم على أرضهم مدرسة واحدة للتعليم المنظم ، ولقد أغنتهم قريحتهم الصافية عن كثير من الجهد فى التعلم المعروف لدى غيرهم ، ولا ينبغى أن ننظر الى قيمة الحكمة بمقدار تضافر الجهود التعليمية عليها لان الفتح نصر بن محمد ابن محمد الموصلى ، والشيخ أبو محمد أحمد بن أحمد المعروف بابن الخشاب البغدادى ذكرا أنهما قد استفادا كثيرا من الحكم الجليلة التى وردت على ألسنة أرباب الفطر[104] مما لا يستطيع أحدهمـا أن يأتى به على حد تعبير ابن الخشاب مع جلالة قدره ، وعظم باعه فى علوم العربيـة .

أسماء الفطنة :

ولشدة اهتمام العرب بالبداهة والفطنة ، ولوجودها بكثرة فيهم ، وللاحظاتها فى أصحابها بوضوح ، وللتقدير الكبير الذى يلاقيه المتصفون بها وضع العرب ألفاظا كثيرة لوصف العقول والقلوب النابهة ، وأطلقوا

---

(١٠٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى جـ ٣ : ٩ .
(١٠٣) سيرويا : فلسفة الفكر الاسلامى : ٨ .
(١٠٤) أبو الفتح الموصلى : المثل السائر فى ادب الكاتب والشاعر : ٢٢ ، ٢٣ هـ

عديدا من الأسماء عليها ، ومن ذلك قولهم :ذَكِيٌّ بين الذكاء ، وهو من التوقد واللهبان ، وحاد الذكاء ، وذَكِيُّ الفؤاد وهو النافذ النجد الحديد الفؤاد ، وقلب وقَّاد ومُتوقِّد ، ماض فى ذكائه ، واللَّوْذَعِيُّ هو الحديد الفؤاد أيضا من التلذع والتوقد ، ورجل مَعْمَع ذكى وقاد ، واليَهْفَوف هو الحديد القلب ، والأحذ القلب الذكى ، ورجل حوش الفؤاد ذكيه والرُّواع الحيى النفس الذكى ، والنبل الذكاء والنجابة ، والحميز الذكى الفؤاد والَيلْمعي والألمعي الحديد القلب واللسان ، والفطنة الذكاء والطَبِن العالم بكل أمر الفطن له ، وكذا الطَّابن والطُّبْنَة هو الفطن فى الخير والشر خاصة ، والأبه الفطن أيضا ، والنَّدس والنَّدْس الفطن ، والنَّطس والنَّطِيس والنَّطَاسي الحاذق ومثله الكيس ، والشَّفن الكيس كذلك ، الى غير ذلك مما ساقه أبو الحسن على بن اسماعيل النحوى اللغوى (١٠٥) •

دلالات البداهة :

سأقدم بين يدى القارىء بعض الشواهد والنماذج التى تفصح عن مقدرة تلك الفطنة فى سنى العمر المختلفة من الصبا الى الشباب الى الكهولة لنرى معا كيف تنضج الفطرة ، وتُخْرِج لنا من الاقوال والأوصاف ما يقف العقلاء المحنكون والمثقفون اليوم عاجزين أمام دقتها وعمقها وبلاغتها ، وشمولها واستيعابها ، مع أنها قد تصدر من غلمان صغار ما زالوا يدرجون على رمال القبيلة ، ويبسطون النظر فى البادية وانما تعمدت ذكر هذه الدلالات ليتضح أمام الجميع أن النشاط العقلى عند العرب كان يرتكز فعلا على البداهة ، ولنطلع على مدى السهولة التى كان الواحد منهم فى أى سن يستطيع أن يعبر عن فكره ، وعن السرعة التى كان يجيب بها عن الاسئلة الملقاة اليه دون علم مسبق ، ودون اعداد مقدم ، ولنتأكد جميعا من خصائص العقلية العربية وقدرتها واستيعابها •

---

(١٠٥) المخصص ج ٣ : ٢٤ — ٢٧ •

ومن هذه الدلالات أن رجلا من العرب خرج حاجا فى الشهر الحرام فدخل فى الحل ، فطلب رجلا يستجير به فدفع الى أغيلمة يلعبون فقال لهم من السيد هنا ؟ فقال غلام منهم : أبى . قال ومن أبوك؟ قال : باعث بن عويص العاملى ، قال الرجل : صف لى بيت أبيك من الحواء ، قال الغلام :

« بيت كأنه حَدَأة سوداء ، أو غمامة حَمّاء ، بفنائه ثلاثة أفراس ، أما أحدهما فمُفرع الاكتاف مُتَحامل الأكتاف ، ماثل كالطراف ، وأما الاخر فذيال جوّال صهّال ، أمين الاوصال ، أشم القذال ، وأما الثالث فمغار مدمج ، محبوك محملج ، كالقهر الادعج » (١٠٦) .

وأيضا فقد اجتمع خمس جوار من العرب فقلن هلممن نصف خيل آبائنا :

فقالت الأولى :

« فرس أبى ورده وما وردة ، ذات كَفَل مُزَحْلق ، ومتن أخْلَق ، وجوف أخْوَق ، ونَفَسٍ مَرُوح ، وعين طَرُوح ، ورجْلٍ ضَرُوح ، ويد سَبُوح ، بُداهَتُها إهْذَاب وعَقْبُها غُلَاب » .

وقالت الثانية :

« فرس أبى اللَّعَّاب ، وما اللَّعَّاب ؟ غَبْيَةُ سَحَاب ، واضْطِرامُ غاب ، مُتْرَصُ الأَوْصال ، أشَمُّ الْقَذَال ، مُلَاحَكُ المَحَال ، فَارِسُهُ مُجيد ، وصَيْده عَتِيد ، ان أقبل فَظَبْيٌ مَعَّاج ، وان أدبر فَظَليمٌ هَدَّاج ، وانْ أحْضَرَ فِعلّجٌ هَرَّاج » .

---

(١٠٦) ابو على القالى : الامالى ج ١ : ٨٤ — ٨٦ . المفرع : المشرف اى علا القوم لشرفه ، المتحامل الاكتاف : طويل النواحى يريد طويل العنق والقوائم . الماثل : القائم المنتصب . الطراف : بيت من ادم . الذيال : الطويل الذنب . الاوصال : جمع وصل كل عظيمين يلتقيان . اشم : مرتفع . القذال : معقد العذار . المغار : الشديد الفتل يريد شديد البدن .

وقالت الثالثة :

« فرس أبى حُذَمَةَ ، وما حُذَمة ؟ إن اقبلت فقناة مُقَوَّمة ، وإن أدبرت فأثفية مُلَمْلَمَة ، وإن أعْرَضَتْ فذئْبَة مُعَجْرَمة ، أرْسَاغُهَا مُتَرَحَّمَة ، وفُصُوصُها مُمَعَّصَة ، جَرْيها انْثِرَار ، وتَقْرِيبُهَا انْكِدَار » .

وقالت الرابعة :

« فرس أبى خَيْفَق وما خَيْفَق ؟ ذَاتُ نَاهق مُعْرَق ، وشِدْق أشْدَق ، وأديم مُمَلَّق ، لها خلق أشْدَق ، ودَسِيعٌ مُنَفْنَفٌ وتَليــل مُسَــيَّفٌ، وثَابَةٌ ذَلُوجٌ ، خَيْفَانَةٌ رَهُوج ، تَقْرِيبُهَا اهْمَاج ، وخضْرها ارتعاج » .

وقالت الخامسة :

« فرس هُذْلُول ، وما هُذلول ؟ طريده مخبول ، وطالبه مشكول ، رقيق المَلاغم ، أمينُ المَعَامم ، عَبْل المَحْزَم مِخَدٌّ مِرْجم ، مَنِيفُ الحَارِك ، أشم السَّنَابك ، مَجْدُول الخصائِل ، سَبْط الغَلائل ، غَوْج التَّلِيــــل ، صَلْصَال الصَّهيل ، أديمُه صافٍ وسَبِيبُه ضافٍ ، وعَفْوه كافٍ » (١٠٧) .

---

(١٠٧) نفسه . المزحلق : الملس ، الاخلق : الاملس ، اخوق : واسع ، مروح : كثيرة المرح ، طروح : بعيدة موقع النظر ، ضروح : دفوع للحجارة عند العدو ، سبوح : كأنها تسبح فى عدوها ، بداهتها : فجاءتها ، الاهذاب : السرعة ، العقب : الجرى بعد جرى ، غلاب : مصدر كانه تغالب الجرى ، الغبية : الدفعة من المطر ، الغاب : جمع غابة وهى الاجمة ، مترص : محكم ، اشم : مرتفع ، القذال : معقد العذار ، ملاحك : مداخل فى بعضه ، المحال : فقار الظهر ، مجيد : صاحب جواد ، عتيد : حاضر ، معاج : الاعتماد على احدى عضادتى العناية يمينا ويسارا ، ومعج : فى سيره ، وعجج : اذا اسرع ، وهداج : المشى الرويد ، علج : الحمار الغليظ ، حذمة : السرعة ، قناة مقومة : اى دقيقة المقدم ، اثفيه ململة : اى مجتمعة أى مدوة المؤخر ، معجرمة : وثب كوثب الظبى ، ممعصة : قليلة اللحم والشعر ، انثرار : انصباب ، خيفق : وهو السرعة ، الناهق : العظم الشاخص فى خــدى الفرس ، ومعرق : قليل اللحم ، النواهق : مخرج نماقه ، اشدق : واسع
=

وابتاع شاب من العرب فرسا فجاء الى أمه وقد كف بصرها يُخَبِّرها فقالت له : صفه لى قال :

« اذا استقبل فَظَبْيٌ ناصب . واذا استدبر فَهِقْلٌ خَاضب . واذا استَعْرَض فَسِيدٌ قَارب . مُؤَلَّلُ الْمَسْمَعين . طَامِحُ النَّاظِرَيْن . مُذَعْلَقَ الصَّبِيَّين . قالت أجَودت ان كنت أعربت . قال : إنَّهُ مشْرِف التَّليل . سَبْط الخَصيل . وَهْوَاهُ الصَّهيل ــ قالت : أكرمت فارتبط » (١٠٨) .

ولقد أسر رجل من بنى العنبرى فى بكر بن وائل فسألهم رسولا الى قومه فقالوا له لا ترسل الا بحضرتنا لكونهم أزمعوا غزو قومه فخافوا أن ينذر عليهم فجىء بعبد أسود فقال له العنبرى أتعقل ؟ قال نعم انى لعاقل، قال أراك عاقلا ثم قال ما هذا ؟ وأشار بيده الى الليل فقال هذا الليل فقال أراك عاقلا، ثم ملأ كفيه من الرمل فقال كم هذا ؟ فقا لا أدرى وانه كثير ، فقال أيها أكثر النجوم أو النيران ؟ فقال كل كثير ، فقال أبلغ قومى التحية وقل لهم ليكرموا فلانا ، وهو رجل كان

=

الشدق ، مملق : مملس ، الشدف : الشخص ، الاشدف : العظيم الشخص، الدسيع : مركب العنق ، منفنف : واسع التليل ، العنق ، مسيف : كأنه سيف ، زلوج : سريعة . الخيفانة : الجرادة التى فيها نقط سوداء ، رهوج : كثيرة الرهج وهو الغبار ، واعماج : مبالغة فى العدو ، الارتعاج : كثيرة البرق وتتابعه . محبول : فى حباله . ومشكول : موثق فى شكال ، والملاغم : الجحافل ، المعاقم : المفاصل ، عيل : غليظ المحزم موضع الحزام ، مخد : يخد الارض ، مرجم : يرجم الحجارة ، والحارك : منسج الفرس ، السنابك : اطراف الحوافر ، مجدول : مفتول ، السبيب : شعر الناصية ، وضاف : سابغ ، القليل : الشعر المجتمع . الفوج : اللين المعطف ، الصلصلة : صوت الحديد .

(١٠٨) نفس المصدر : ج ١ : ٦٦ ، الناصب : الذى نصب عنقه ، الهقل : الذكر من النعام ، الخاضب : الذى اكل الربيع فاحمرت ظنبوماه واطراف ريشه . والسيد : الذئب ، ومؤلل : محدد طامح مشرف ، الذعلوق : نبت يشبه الكراث يلتوى وهو طيب الاكل ، الصبيان : مجتمع لحييه ، التليل : العنق ، الخصيل : كل لحمة مستطيلة ، الوهوهة : صوت يقطعه .

أسيرا من بكر بن وائل فإن قومه لي مكرمون ، وقل لهم : ان العُرفج قد أدبى ، وقد شكت النساء ، وأمرهم أن يَعْرُوا ناقتى الحمراء ، فقد اطالوا رُكوبَها ، وأن يَرْكَبُوا جملى الاصهب، بآية ما أكلت معكم حيْسا واسألوا الحارث عن خبر ى.

فلما أدى العبد الرسالة اليهم قالوا : لقد جن الاعـــور ، والله ما نعرف له ناقة حمراء ، ولا جملا أصهب ، ثم سرحوا العبد ، ودعــوا الحارث فقصوا عليه القصة ، فقال : قد أنذركم ، والمعنى قد أدبى العرفج أى أن الرجال قد استلأموا ولبسوا الدروع ، وشكت النساء أى اتخذن الشكاء للسفر ، وقوله ناقتى الحمراء أى ارتحلوا الصمان وهو الجبل الاصهب ، وقوله بآية ما أكلت معكم حيسا يريد أخلاطا من الناس قد غزوكم لان الحيس يجمع التمر والسمن والاقط فامتثلوا ما قال وعرفوا فحوى كلامه (١٠٩) .

فهذه النصوص وغيرها كثير تدل من الناحية الشـــكلية على أن الصبية الصغار ، والجوارى وهن يلعبن ، والشباب فى بداية شبابهــم كانوا قادرين على استيعاب لغتهم ، والتعبير بها تعبيرا علميا فى وصف شىء وبيان محاسنه وصفاته ، وهو تعبير كما رأينا ليس من النوع السهل البسيط بل هو من النوع الصعب العميق ، ومما لا شك فيه أن لغـــة المرح التى كان يستخدمها الصبيان والفتيات فى اللعب تختلف عن اللغة المستعملة فى الخطابة والشعر ، ومع ذلك فقد استحضر الصبى والجارية والشاب اللغة الدقيقة عند التنافس والمفاخرة أو عند السؤال ، واستبدلوا باللغة الدارجة أسلوبا يناسب المقام على الفور ، وبمجــــرد أن وقعت المناسبة دون عناء ومشقة فى هذا الاستحضار ، وأسعفتهم البديهـة بذلك ، ونظرا لان اللغة عندهم كانت ذات طبقات تعبيرية متعددة منها البسيط الميسر ومنها الشديد القوى ، ومنها العميق ، ومنها الغــامض

(١٠٩) الامالى : ج ١ : ٢٧ — ٢٨.

المبهم فان الاسير قد استخدم النوع الاخير للتعمية على السامعين ، واستطاع هذا الرجل أن يستعمل درجة من الرموز والالغاز اللغـوية تخفى على الكثير جدا ولا يحلها الا فرد فرد .

وأما دلالة النصوص من الناحية الموضوعية فاننا نرى أنهـا قد سيقت فى موضوع واحد ، وتضافرت على وصف شىء معين لهم بـه معرفة جيدة وعلاقة وثيقة هو الفرس ، ولذلك لم يجد الصبى أو الجارية أو الشاب أدنى صعوبة فى وصفه ، وتناوله من جميع وجوهه وأجزائه ، والربط بين الاجزاء والغاية التى يستعمل من أجلها الفرس فى الجرى ، أو الركوب ، أو الصيد ، ومن الملاحظ أن كل واحد أو واحدة قد استعمل ألفاظا ، ووصف أجزاء لم ترد على لسان الاخر ، وأنها شملت أجـزاء ظاهرية هامة ، وأخرى داخلية لها صـلة بالقوة والسرعة ، ومع وجازة العبارات لكنها قد استوفت فرس كل واستوعبته ، هذا بالاضـافة الى أن الواصفين فى أعمارهم الطرية قد طوفوا فيما حولهم محاولين عقـد شبه بين مظاهر النشاط عند الفرس ومظاهر طبيعية أو حيوانية أخرى ، فترد البيوت والجبال والسحاب والظبى والظليم والذئب كلهـا فى التشبيهات أثناء وصف الفرس ، وكأن البداهة هنا قد كفت العقليـة العربية مؤونة الجهد والتكلف . وأتت على المطلوب من أشخاص ليسوا فى دور النضج مما لا نستطيعه نحن وقد قطعنا شوطا كبيرا فى التحضر والتمدن والتثقيف ، وحاولت الفطنة ألا تقف عند جزئية صغيرة من الفرس ، وانما تجولت فيه كله ، وربطت بينه وبين المطلوب منه . وحلقت فى الاجواء من حوله تُشَبه وتعقد أواصر صلة ولو فى الشكل والظاهر أو فى السرعة والنشاط ، أو فى القوة والحركة ، وتعتبر هذه المحاولات خروجا من حلقة الجزئية المحدودة الى نطاق السعة والشمول والكلية ، واستيعاب أكبر قدر ممكن من الحديث عن الشىء موضـوع الادراك استيعابا فطريا بديهيا لا كسبا وتعلما .

وبلغت البداهة حدا كان يستطيع الواحد أن يأتى بالمعـانى التى تخفى على الكثير ، أو يأتى بالالفاظ الوجيزة الكثيرة فى مجال محـدد ،

وينطق بالامثال المتعددة : مثل وراء مثل ، وكأنه يتحدث الكلام العادى مثل قول جذيمة بن مالك بن نصر (الابرش) ملك شاطىء الفرات لقصير « لكنك امرؤ رأيك فى الكن لا فى الضح » ولما ركب قصير الفرس ونجا من حيلة الزباء فى قتلها لجذيمة قال جذيمة « ويل أمه حزما على متن العصا » وكان قصير أحد الافراد الذين حذروا جزيمة من حيل الزباء ملكة الجزيرة ولم يسمع لرأيه حتى قتل جذيمة داخل قصر الزباء ، وقال ملك الفرات حين القبض عليه « بلغ المدى وجف الثرى وأمر غدر أرى » ولما سال الدم من يده قالت الزباء متهكمة « لا تضيعوا دم الملك » فقال « دعوا دما ضيعه أهله » .

وأما قصير فقال فى هذه المناسبة عندما استشاره جذيمة « رأى فاتر وغور حاضر » وقال « لا يطاع لقصير أمر » ولما أخذ رأيه على أرض الجزيرة . قال « ببقة خلفت الرأى » وقيل له ما ظنك بالزباء قال : « القول رداف والحزم عثراته تخاف » ولما استقبلت رسل الزباء جذيمة بالهدايا والالطاف قال قصير « خطب يسير فى خطب كبير » [110] وهكذا يستطيع العربى صاحب البديهة أن يتحدث بالحكم الوجيزة الكثيرة فى مناسبة واحدة ، ولا تخرج منه بدون قصد بل بتعمد وتوجه نحو المطلوب ، وهو ما افتخر به النعمان بن المنذر أمام كسرى حيث قال له عن العرب :

« ان الله تعالى أعطاهم فى أشعارهم ، ورونق كلامهم وحسنه ووزنه وقوافيه مع معرفتهم بالاشياء وضربهم الامثال ، وابلاغهم فى الصفات ما ليس لشىء من ألسنة الاجناس » [111] والتعمد والتوجه نحو المطلوب لا يتنافى مع الفطرية والبداهة ، ولكنه يتنافى مع التكلف .

---

(110) الميدانى : مجمع الامثال ٨٩ — ٩٨

(111) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ١ : ١٠٢

ثالثا — الفراسة العلمية :

عرف العرب أنواعا من الادراكات التى يفسرون بها الاشـــياء ، ويعللون بها الحوادث ، ومنها العرافة ، والقيافة ، ولكل منهما مجـــال خاص ، ونشاط محدد تعمل فيه . وترجع فى الغالب الى قوة التفـــرس والتقدير .

١— أما العرافة فنجد أن البعض يخصونها بالتعـــرف على الامور الماضية فقط (١١٢) وبالطبع تلك الامور التى لم يجدوا لها حلا ولا سببا عاديا يعرفه العرب فيضطروا الى العراف ، والعرافة ان تعلقت بتفسير ما مضى كانت ضربا من الكهانة والرجم بالغيب أو ادعاء ذلك ، واليــه يشير ابن منظور فى قوله « والعراف الكاهن » وهذا هو المذموم شرعا فى قول النبى صلى الله عليه وسلم « من أتى عرافا أو كاهنا فقد كفـــر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم » ويفسر ابن منظور أيضـــا الحديث بأن المصطفى أراد بالعراف المنجم أو الحازى الذى يدعى علم الغيب ممن استأثر الله بعلمه ، وليس هذا النوع مرادا لنا فى مبحثنـــا الان .

وبالتدقيق فى كتب اللغة نجد أنهم يقولون عَرُفَ فلان بالضم عَرَافَةَ مثل خَطُب خطابة أى صار عَرِّيفًا ، ووصل به الحال الى هذا الحد ، فان عمل بذلك وزاول ما تختص به فعلا قلنا عَرَفَ فلان علينا سنين يَعْــرُفُ عِرَافة مثل كَتَبَ كِتَابة .

والعريف والعارف اما أن يراد به القيّم والسيد لمعرفته بسياسة القوم ، وقد عَرَف عليهم يَعْرُف عرافة . قال ابن الاثير :

العرفاء جمع عَريف وهو القيم بأمور القبيلة أو الجماعة من الناس يلى أمورهم ، ويتعرف الامير منهم أحوالهـــم فعيـــل بمعنى فاعل

(١١٢) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى جـ ٣ : ١٦

والعرافة عمله ، وقد يراد بالعريف النقيب وهو دون الرئيس ، ومثل هذا لا يذم شرعا لذاته ، انما يذم خوف الفتنة ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « العرافة حق والعرفاء فى النار » وقوله حق لما فيها من مصلحة للناس ، ورفق فى أمورهم وأحوالهم ، والعرفاء فى النار تحذير من التعرض للرياسة لما فى ذلك من الفتنة فانه اذا لم يقم بحقه اثم واستحق العقوبة .

وأحيانا يقولون عريف وعارف مثل عليم وعالم ، فيقال للحاذى عراف ، وللطبيب عراف ولكل من يجيد مهنته عراف لمعرفة كل منهم بعمله ، ولا تذم الحرفة هنا علما ولا عملا ، ولا تكاد قبيلة ما تخلو من عراف على أى معنى من المعانى السابقة قال طريف بن مالك أو ابن عمرو

أو كلما وردت عكاظ قبيلة
بعثوا الى عريفهم يتوسم

ويقول علقمة بن عبدة :

بل كل حى وان عزوا وان كرموا
عريفهم بأثاف فى الشر مرجوم (١١٣)

فقد بين كل منهما أن كل قبيلة ، وكل حى لا تخلو من عريف ، وممن اشتهر بذلك الابلق الازدى ، والاحلج الدهرى ، وعروة بن زيد الازدى ورباح بن عجلة عراف اليمامة ، وهند صاحب المستنبر ، وكان فى نهاية التقدم فى العرافة (١١٤) .

وبصرف النظر عن النوع الاول الذى يدعى فيه صاحبه العلم بالغيب لانه لا يدخل معنا تحت الفراسة العقلية ، ولا تخضع المعرفة

---

(١١٣) ابن منظور : لسان العرب جـ ١١ : ١٤٢ — ١٤٣ ، والزبيدى تاج العروس جـ ٦ : ١٩٢ ، ابوالحسن الاندلسى المخصص جـ ٢ : ١٣٢.
(١١٤) المسعودى : مرج الذهب جـ ١ : ٤١٦.

فيه للنشاط العقلى بقدر ما تخضع لضروب من الشعوذة أو السحر أو الادعاء والزعم فان العرافة بمعنى السيد أو النقيب أو الحـاذى أو الطبيب هى علمية بحتة ، والعراف فيها يتبع النشاط العقلى ، ويخضع لطبيعة التفكير السائدة مع شىء من الحذق والخبرة وقوة البديهة والنبوغ فى فنون التفكير . ونلحظ هذا من قول طريف بن مالك السابق « بعثوا الى عريفهم يتوسم » ، ويتوسم من السيما وهى العلامة ، ومعناه أن العريف لا يتكهن . ولا يزعم الغيب كما هو شأن النوع الاول وانما يستخدم عقله متفكرا فى العلامات ، ومعتمدا على الامارات الظاهرة ، ومن هنا صح ادخالها فى مبحث المعرفة كوسيلة ادراكية .

٢ — وأما القيافة فهى من أشد الامور ارتباطا بالفراسة العقلية والعلمية معا لكونها تعتمد على الذكاء والفطنة عند أصحابها ، كما تعتمد على الآثار الظاهرة وتتبعها فى نفس الوقت . فلاعتمادها على العقل المستنير تسمى فراسة عقلية ، ولبنائها على الاثار الظاهرة تأخذ مسحة علمية كبرى ، وهى مشتقة من قولهم : قفاه قَفْواً وقُفُوّاً ، واقتفاه وتَقَفَّاه تَبِعَهُ ، أو قَفا يَقْفُو قَفْوًا وقُفُوّاً وهو أن يتبع الشىء ، ويقفو ويقوف ويقتاف أى يتبع الاثر ، والعرب يقولون : قَفَتْ أثرَه وقَفَوْته ، وقفوت فلانا اتّبعت أثره ، واقْتَفَى أثره وتَقَفَّاه اتّبعه قال امرؤ القيس « وقَفَّى على آثارهن بحَاصِب » أى اتبع آثارهن ، وهو يقفو الاثر ويقوفه قيافة ، والاثر كل موضع يجعله القائف محلا لعنايته [١١٥] .

وأغلب ما تستعمل القيافة فى تتبع الاثار فى الجبال والرمال والطرق والاثر الغالب الذى يتبين به القائف حال الدابة أو الشخص المتتبع هو القدم لكونه يحمل من التشابه حدا كبيرا وان كانت القيافة لا تعتمد عليه وحده . وتستعمل القيافة كذلك فى البشر عند الاختلاف على الحاق النسب فى بعض المواليد أو الافراد فيقوم القائف بتتبع الشخص المشتبه

---

(١١٥) الزبيدى : تاج العروس ج ١٠ : ٣٠٠ ، ولسان العرب ج ٢٠ ٥٤ — ٥٨ والمخصص ج ١٢ : ٣٣ — ٣٤

فيه ، وفحصه من الناحية الظاهرية ، وتحرى قسماته ثم يلحقــه بأبيه بعدما يتبين عوامل الاشتباه بينهما ، فالقائف يقارب بين الهيئات فيحكم للاقرب صورة •

ومن الجدير بالذكر أن هذا النوع من البحث والادراك يمتـــاز بشدة الملاحظة ودقتها ، ونظرا لانه يعمل فى مجال طبيعى ، وليس لدى القائف أجهزة علمية يستخدمها فى التحليل لارجاع العناصر المتشابهــة الى بعضها ، ورد الفرع الى أصله عند الاتحاد فى المكونات فان مهمــة القائف تكون دقيقة للغاية ، ولا يجد أمامه وهو يتفحص الاثار الطبيعية البادية سوى عقله وخبرته ، تلك الخبرة التى حصل بها كثيرا من الصور التى تميز الافراد والقبائل والانواع والاجناس عن بعضها حتى صار لديه رصيد من الفروق والمميزات الفردية والنوعية والجنسية يستخدمه أثناء القياس فى القيافة والتتبع ، والعقل وحده هو الذى يفترض الربط بين العناصر ، ويقترح رد هذا الى ذاك ، واذا كانت الادراكات الحسية قد ساهمت بجزء كبير فى تحصيل الرصيد من المظاهر والمميزات والفروق السابقة فان العقل وحده هو صاحب الحكم والاستدلال على أن هــذا الاثر لفلان ، وأن هذا الشخص ينتمى الى قبيلة كذا ، أو يتشــابه مع الشخص الفلانى •

ولما كانت القيافة على هذا النحو من الصعوبة نجد أن المســعودى يقول انهــا لا توجد الا فى العرب ، وليست فى كل العـرب ، وانما هى للخاص منهم الفطن والمتدرب الظنن ، ويعتبرها من ضروب البحث ، والحاق النظير فى الاغلب بنظيره من حيث تساويهما فى قضية العقل ، ويرى أنها معنى من معانى الاستدلال ، أو هى القياس بعينه ، والاستدلال والقياس جهد عقلى تلعب فيه البداهة والذكاء دورا هاما ، وأما التدرب فيسمح للحواس بالتدخل لمعاونة العقـــل وامداده بالامور الظاهرة ، ولكونها تعتمد على الاثار فهى نوع من التفكير المسبب ، أى الذى يركن الى دراسة الشىء بارجاعه الى أصله وسببه ، وليست ضربا من التخمين

الذى لا يستند الى سبب ظاهر ، أو هروبا من التعليـل كمـــا يدعى الاوربيون •

وقد انتشر هذا النوع من المعرفة فى بنى مدلج ، واحياء مضر بن نزار بن معد ، ومن هناك تفرقت القيافة من أحيــــاء مضر على حسب ما تغلغل فى العروق ونزع . كما يوجد بأرض الجفار بين بلاد مصر وأرض الشام أناس من العرب يزاولون هذه القيافة حتى ليتناول الواحد من عامة الناس ثمرا من ثمارهم ، فان رأوه بعد مدة علموا أنه الآخـــذ لثمرهم ، ولا يكادون يخطئون ، وهذا مشهور لديهم ، ولا يكاد تخفى عليهم أقدام أى الناس هم (١١٦) على حد تعبير المسعودى •

و لابأس أن نسوق أمثلة محددة لنتبين مدى الفراسة الدقيقة التى تميز بها العرب ، وكيف دلتهم بعض الاثار التى لا يمكن لاى عبقرى يقبض على أدق الاجهزة العلمية أن يتعرف من خلالها على تلك الحقائق التى توصل اليها العربى وهو يسير فى البادية أو يلاحظ ملاحظة سريعة لا يجهد فيها عقله اجهادا كبيرا ، ولا يجلس متأملا أمام تلك الحوادث ، وانما كان يكفيه أن يلقى عليها نظرة واحدة كى تنتقل فراسته الى اصدار الحكم المباشر . ومن ذاك أن أولاد نزار الاربعة مضر ، واياد ، وربيعة ، وانمار ، ساروا الى الافعى الجرهمى ليحكم بينهم فى قســـمة الميراث عن أبيهم •

وبينما هم فى مسيرهم اليه على طريق نجران اذ رأى مضر أثر كلإ قد رعى فقال : ان البعير الذى رعى هذا لأعور ، قال ربيعة : انه لأَزْوَرُ ، قال اياد انه لأَبْتَرَ . قال أنمار انه لَشَرُود ، وبعد قليل قدم عليهم رجـــل يسأل عن بعيره فقال له مضر : أهو أعور ؟ قال نعم ، وقال ربيعة أهـــو أزْوَر ؟ قال نعم ، قال أياد : أهو أبتر ؟ قال نعم ، قال أنمار : أهـــو شرود ؟ قال نعم وهذه صفة بعيرى فدلونى عليه ، فقالوا والله ما رأيناه

---

(١١٦) المسعودى : مروج الذهب جـ ١ : ٤٠٩ — ٤١٢.

قال هذا والله الكذب ، وتعلق بهم لوصفهم البعير على وجه صحيح ، فلما نزلوا نجران اختصموا الى الافعى وهو حكم العرب آنذاك ، وقال صاحب البعير هؤلاء وصفوا بعيرى بصفته ثم قالوا لم نره . فقال الافعى كيف وصفتموه ولم تروه ؟

قال مضر رأيته رعى جانبا وترك جانبا فعلمت أنه أعور . وقال ربيعة رأيت احدى يديه ثابتة الأثر والاخرى فاسدته فعلمت انه أزور لانه أفسده بشدة وطئه لازوراره . وقال اياد عرفت أنه أبتر باجتماع بعره ولو كان ذيالا لمصع به ، أى فرق بعره بذيله . وقال انمار عرفت أنه شرود لانه كان يرعى فى المكان الملتف نبته ثم يجوزه الى مكان آخر أرق منه وأخبث نبتا فعلمت أنه شرود . فقال الافعى للرجل ليسوا بأصحاب بعيرك فاطلبه، ثم سألهم من أنتم فأخبروه ورحب بهم وقدم لهم طعاما واستتر عنهم بحيث لا يرونه ولكنه يسمع كلامهم وآتاهم بشاة وخمر .

فقال ربيعة . لم أر كاليوم لحما أطيب منه لولا أن شاته غذيت بلبن كلب ، وقال مضر : لم أر كاليوم خمرا أطيب منه لولا أن حلبتها نبتت على قبر ، وقال اياد : لم أر كاليوم رجلا أثرى منه لولا أنه ليس لابيه ، وقال أنمار لم أر كاليوم كلاما أنفع فى حاجتنا من كلامنا . وكان كلامهم باذن الافعى وقريبا من مسمعه فقال ما هؤلاء الا شياطين ، ثم دعا القهرمان فقال ما هذه الخمر وما أمرها ؟ قال هى من حبلة غرستها على قبر أبيك لم يكن عندنا شراب أطيب منه ، وقال للراعى : ما أمر هذه الشاة ؟ قال هى عناق أرضعتها بلبن كلبة ، ثم أتى أمه فسألها فقالت : انها كانت تحت ملك كثير المال وكان لا يولد له ، فخَفْتُ أن يموت ولا ولد له فيذهب الملك ، فأمْكَنْتُ نفسى من ابن عم له كان نازلا عندنا حتى كنت منه (١١٧) .

---

(١١٧) الميدانى : مجمع الامثال جـ ١ : ١٥ — ١٧

وسار لقمان بن عاد يوما فعطش فرأى خباء فسأل عنده الماء فوجد امرأة تغازل رجلا فسألها بعض أسئلة فعلم من ذلك أن الرجل ليس زوجها ، ورأى أثر زوجها فى فتل الشعر فعرف أنه أعسر فقال « ثكلت الاعيسرَ أمُّه لو يعلم العلمَ لطال غمُّه » لان امرأته وقعت فى حبال غيره فذعرت المرأة منه ذعرا شديدا ، ثم مضى حتى اذا كان مع العشاء رأى رجلا يسوق ابله وهو يرتجز •

رُوحِى الى الحى فان نفسى
رهينةٌ فيهم بغير عُرْس
حسانة المقلة ذات أنس

لا يشترى اليوم لها بالامس

فعرف لقمان صوته ، ولم يره فهتف به يا هانى ، يا هانى فقال ما بالك فقال :

يا ذا البجاد الحلكة
والزَّوْجَةِ المشتركة

عش رويدا أبلكة
ليست لمن ليست لكه

ولما تحدثوا قليلا وعلم هانى خبر زوجته مع آخر قال له « كيف علمت أن المنزل منزلى والمرأة امرأتى » ؟ قال لقمان : « عرفت عقائق هذه النوق فى البناء ، وبوهدة الخلية فى الفناء ، وسقب هذه الناب ، وأثر يديك فى الاطناب » (١١٨) •

وأيضا فان سعد بن مالك بن ضبعة كان هو وأخوه عمرو عند النعمان ابن المنذر ، فلما أرسل النعمان عَمْرًا فى حاجة فأبطأ عليه أقسمَ ليقتلنه

---

(١١٨) نفسه ج ١ : ١١٢ — ١١٣

ذاما الكلا أو حامدا ، فقدم عمرو وكان سعد عند الملك . فقال سعد : أتأذن أن أكلمه قال اذن يقطع لسانك . قال فأشير اليه ، قال اذن تقطع يدك . قال فأقرع له العصا ، قال فاقرعها . فتناول سعد عصا جليسه . وقرع بعصاه قرعة فعرف أنه يقول له مكانك ، ثم قرع بالعصا ثلاث قرعات ثم رفعها الى السماء ومسح عصاه بالارض فعرف أنه يقول له لم أجد جدبا . ثم قرع العصا قرعة وأقبل نحو الملك فعرف أنه يقول كلمه ، فأقبل عمرو حتى قام بين يدى الملك فقال له أخبرنى هل حمدت خصبا أو ذممت جدبا ؟ فقال عمرو : لم أذمم هزلا ولم أحمد بقلا . الارض مشكلة لا خصبها يعرف . ولا جدبها يوصف . رائدها واقف ، ومنكرها عارف . وآمنها خائف : قال الملك أولى لك فقال سعد بن مالك يذكر قرع العصا :

قرعت العصا حتى تبَيَّنَ صاحبى
ولَمْ تَكُ لولا ذاكَ فى القوم تَقْرَعُ

فقال رأيت الارضَ ليس بِمُمْحِل
ولا سارح فيها على الراعى يشْبَعُ

سواء فلا جَدْب فيعرف جدبها
ولا صابها غيث غَزِيرُ فتَمْرَعُ

فنجى بها حوباء نفسٍ كريمة
وقد كان لولا ذاك فيهم تُقْطَعُ (١١٩)

وتطلعنا هذه النصوص على حقائق هامة جدا فى مجال الادراك والمعرفة : منها المحاولة الجادة للتعليل والربط بين الاسباب ومسبباتها عن طريق الملاحظة السريعة ، والفطنة الوقادة . وأيضا فان العربى ببديهته استطاع التوصل الى النتائج من خلال قيافة عدد وجيز جدا

---

(١١٩) الميدانى : مجمع الامثال ج ١ : ٢٧ — ٢٨

من الاثار الظاهرة ، بحيث لم يحتج عقله الالمعى الى كثير من المحاولات، والى تنوع الاثار ، واحد وراء الاخر كى ينتقل الى الفرض ومنه الى الحكم ، بل ساعده ذكاؤه على الاقتصار على أقل قدر ممكن من الاثار ، وربما كان أثرا واحدا تمكن من خلاله أن يتوصل الى الحقيقة اليقينية . ثم هو لم يفصل بين الملاحظة للاثر الواحد بفاصل افتراضى . يتريث عنده قليلا ، مطرقا أو مفكرا فى تخير الحل الامثل ، أو المفاضلة بين عديد من الفروض والاحتمالات ، أو الموازنة بين كثير من الحلول المقترحة . وانما قفز من الاثر المحدد الى الحل الصحيح مباشرة ، دون وقفة تأمل ودون تردد بين احتمالات وترجيحات تخامره ، وتضطر عقله الى التوقف برهة للتمييز ، وهذا الانتقال من أبسط الملاحظات وأوجزها الى أدق الحلول وأسرعها ان دل فانما يدل على سرعة البديهة وقوة الاستعداد .

وعلى الرغم من أن صاحب القيافة قد أصدر حكمه على النحو السابق مع قلة فى الملاحظات ، وسرعة فى الاحكام الا أنها قد اتسمت نتائجه بالمطابقة التامة بينها وبين الواقع ، وجاءت صحيحة مائة فى المائة الى حد أن العربى لم يصدق الاخوة الاربعة فى انهم لم يروا ناقته لانطباق فراستهم عليها انطباقا كاملا ، ولم يتصور أن ترد أوصافهم على هذه الدرجة من الصحة بينما هى محض اقتفاء للأثر لا نتيجة رؤية عينية ، وكذلك تصور الافعى الجرهمى عندما سمعهم يتحدثون عن اللحم والخمر ونسبه ، والامر المحير فى هذه القصة هو كيف توصلوا الى لبن الشاة وأنه من كلب ، والى مصدر الخمر ، والى نسب الملك ، والحال أن اللحم طبخ،ومضى على زمن الرضاعة وقت طويل تغيرت فيه الشاة بفعل الطعام تغيرا تاما ، والخمر مرت بمراحل قبل تقديمها لهم ، ولم يعرفوا الملك فى آثاره ، ولم يوازنوا بينها وبين شبيهه الذى جاء منه ، فأى علامة دلتهم ، وأى آثار قادتهم الى نتائجهم ؟ لا أشك فى صحة ما ذهبوا اليه ولا فى صياغة القصة وحدوثها ، ولكنى أتعجب فقط من دقة الفراسة ، ويقين النتائج فيها ، تلك الحقيقة التى ظنهم

الافعى بسببها شياطين ، ولم يتنازل عن اتهامه هذا لهم حتى تحقق من صدقهم بسؤال القهرمان والراعي ، وبالتثبت من نسبه على لسان أمه التى اعترفت بصحة الواقعة ، وصدق القيافة ، فاليقين هنا ليس نسبيا كما ترى ، بل هو مطلق الى حد كبير .

ولا يخفى كذلك أن هذا النوع من المعرفة يخلو تماما من الكهانة والسحر والشعوذة ، ويخضع الجهود العقلية وحدها ، والاسلوب المستعمل هو أسلوب تعبيرى وعلمى لا عاطفى أو خيالى .

رابعا ــ البصيرة والحدس العقلى :

لا يقف العرب عند الادراك الحسى والعقلى والفراسة العلمية وانما يتممون بناء المعرفة ، ويبحثون فى داخل الانسان ، ويفتشون عن بقايا الادراك ، وعن الخفايا التى يمكن العثور عليها وعلى ادراكها عندما يعجز الانسان بحسه وعقله عن ادراك الاشياء . ويصل كثير من العرب الى المنطقة الدقيقة من الوسائل الادراكية ، منطقة القلب ، وبصره ، والبصيرة ووعيها ، ومنطقة الحدس والخاطر ، وعندما يعثر الواصلون الى هذه المنطقة على الكنز الخفى فى الساعات الحرجة من البحث على حقيقةٍ مّا يُعلِنُون عنها ، ويفصحون بجلاء عن نشاطها .

ويعترف أكثم بن صيفى أولا بأن (شر العمى عمى القلب) وأن هذا القلب اذا انجلت صفحته ، وبرق ضوءه صار يبصر حقائق الاشياء برؤية تفوق رؤية العين يقول أكثم أيضا « يبصر القلب ما يعمى عنه البصر » (١٢٠) ، وانما يبصر بلا تردد ، ويصل الى المراد بجلاء فيما لو اطمأن القلب بالبر ، وامتلأ بالخير ، عندئذ تخرج منه الاحكام بدو نريب ولا شك يقول زهير بن أبى سلمى :

ومن يوفِ لا يُذْمَمْ ومن يَفْضِ قلبُهُ
الى مطمئن البرِّ لا يَتَجَمْجَمِ (١٢١)

---

(١٢٠) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ١ : ٢٧٣ ــ ٢٧٢ .
(١٢١) شرح القصائد العشر ٢٣٦ .

أي من وفى بالخير ، ومن بصر مواطن البر واطمأن اليها ، واعتنق الخالص منه لا يتردد فى اتخاذ قرار الصلح ، والاقبال على مسالمة الناس ، وينبع هذا من نظر قلبه الذى صفا بالبر ، وانجلى بالخير .

وليس هذا فقط بل ان عنترة العبسى أراد أن يدخل قلب عبلة وهو عبد فحاول اقناعها بما تحس وترى وتشاهد وتلمس من شدة وقوة فى بنيته ، ولما لم يفلح فى اثارة حواسها باظهار قوته البدنية المحسوسة انتقل الى ابراز شجاعته وهمته واقدامه وظفره بالنصر كى يثير عقلها ، ولكى تفكر فيه تفكيرا مبنيا على الفضائل والمثل التى يفضلها العرب ، ولما لم يفلح فى اثارة الحس ثم العقل ولم تعبأ به قال لها :

لا تصـــرمينى يا عبيـــلُ وراجِعِى
فِىَّ البصـــــيرةَ نظرةَ المُتَـأمِّلِ (١٣٢)

فقد أطلق على النظر القلبى القائم عنده على استمرار التفكير ، ومراجعته ، والتأنى والتأمل ، وطول النظر ما يسمى بالبصيرة ، وكأنى بعنترة وهو شاعر وصاحب همة وعقل يحاول بشتى الطرق التأثير على عبلة واقناعها . فلما يئس من اثارة حواسها وعقلها فكر مليا ماذا بقى فى الانسان يمكن أن يكتشف الحقيقة ؟ لقد فشلتُ فى مخاطبة الحس والعقل . وتبلدا عند التوجه الى ادراكى فهـل بقى شىء فى الانسان يمكن أن يُنصت الى مشاعرى ، وأن يستجيب لحبى ، وهل ثمة نقطة أستطيع استغلالها لصالحى بعد ذلك . وفى لحظة المحاولة والاستغراق البحث عن الخروج من المأزق اكتشف عنترة جانب البصيرة فخاطب عبلة مستنجدا أن تراجع نفسها وأن تسأل قلبها ، وأن تتسمع خواطر البصيرة بدقة علّهـا تعدل عن قطيعتـه ولا تصرمه :

---

(١٣٢) ديوان عنترة : ٥٩ .

وفى مثل هـذا أيضـا يقول بعض بنى تميم فى الموضع الذى أحرق به عمرو بن هند بن دارم :

ونطـاعن الابطـــال عن أبنائنـا
وعلى بصـائرنا وان لم نُبصر (١٢٣)

ويبين هذا الشاعر أنهم يطاعنون الرجال دفاعا عن حرماتهم ، وبناء على ما يرونه من حجة ورأى . فان لم يبصروا وجها من الرأى للدفاع كان طعانهم من وحى بصيرتهم . ومنبعثا من حدس قلوبهم .

وترد البصـيرة فى سياق الحقيقة على أنها قوة القلب المدركة ، وتعنى نظر القلب وخاطره ، كما تعنى الفطنة وتقول العرب أعمى الله بصائره أى فِطَنَه . وتعنى أيضا الحجة والاستبصار فى الشىء . والرجل البصير هو العالم . أو الحـاذق الدقيق . أو الفطن . وقد تستعمل فى المجاز بمعنى العبرة ، أو الشاهد الشهيد (١٢٤) .

ونظرا لان أكثم بن صيفى ، وزهير بن أبى سلمى . وعنترة العبسى لم يسندوا الابصار القلبى فى الشواهد السابقة الى الهام الله وقذفه النور فى القلب فاننا نرجح أن البصـيرة مستعملة هنـا بمعنى القوة المدركة فى القلب ، والتى تستمد ادراكها من الصفاء الفطرى ، وحدة الفطنة والبديهة . وهى تقترب من الصفاء الاشراقى عند الحكماء أكثر من اقترابها الى التصفية الصوفية التى تستحق المد والعطاء من الله نتيجة الاكثار من العبادة . هـذا وعلى الرغم من أن عبارات أكثم بن صيفى وزهير يحملان مسحة دينية ، الا أننا لا نرى أنهما كانا يهدفان الى وضع أساس لمنهج صوفى ، أو يقتربان من طريق الصوفية الذى يبنى على شرع . وتقوم الرياضة فيه تبعا لاوامر ربانيـة عن طريق الوحى المنزل على رسول . بل كانا يشعران بحاسة خفية تقدر على الادراك

(١٢٣) ابو تمام : الحماسة ج ١ : ٣٥ .
(١٢٤) الزبيدى : تاج العروس ج ٣ : ٤٧ — ٤٨ .

والحدس ادراك لا ينشأ من عمليات عقلية متسلسلة ، ولا يخضع لمراتب التفكير العادية ، وانما هو ظن وتخمين ، أو ادلاء بالرأى عن طريق الرمى والتوهم فى معانى الكلام والامور بقصد وتعمد (١٢٥) ، ومن أشهر الذين أفصحوا عن استخدامهم هذا النوع من الادراك متعمدين ومستشعرين صدور الرأى عنه الحارثُ بن حلزة اليشكرى حيث يقول :

فوقفت فيها الركبَ أحدسُ فى
بعضِ الأمُورِ وكنتُ ذَا حَدَسٍ(١٣٠)

ويعنى بقوله أحدس أى أفكر فأصيب ، وأهم بالشىء فأفعله ، وقد استوقفت صحبتى أريهم أنى متفكر فى بعض ما جال فى خاطرى ، ومدبر أمرى فيما أرتئيه ، وأمضيه من شأنى ، وكنت من قبل فعالا لمثل ذلك لوهم يغلب ، وشبهة تعرض(١٢٦) ، وبذا يجمع الشاعر زمام المنهج الحدسى فى بيت واحد ، حيث يشير الى الموقف الطارىء ، وهو الوقوف مع الصحبة على الطلل ، ولا شك أن موقفا كهذا يثير الهمة ، ويحفز الخاطر ، ويشحذ الفكر ، مما يجعل النفس تهتم ، وتستجمع قواها فى علاقة مباشرة مع الموقف ، وتكون القوى المفكرة محصورة فيه ، وتظل كذلك تفكر عن عمد وقصد حتى تصل الى الرأى الذى يغلب على الظن صحته ، ويبين الحارث بن حلزة أن هذا الحدس لا يأتى فجأة ، ولا يحدث فى حال لا يتوقعه صاحبه ، وانما يرد على العقل فى حال تلبسه بالتفكير، وتوجهه الى موضوع معين ، وصاحبه يعرف أنه يحدس ، أو أنه صاحب حدس ، وهذا بعكس الالهام ، والاشراق فان صاحبهما لا يزعم أنه قادر

---

(١٢٥) نفسه جـ ٤ : ١٢٦ .
(١٢٦) الشيبانى : المفضليات ترجمة الحارث بن حلزة اليشكرى .

على الحصول على معارف عن طريقهما كلما قصد ذلك بل يعترف بالمباغتة والمفاجأة ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فا ندرجة اليقين فى البصيرة أقوى من الحدس لاعتماد الاولى على القوة المدركة فى القلب واتجاهها الى القطع ، وكونها نابعة من الفطنة ، والصفاء الفطرى ، ولكون الحدس قائما على الظن والتوهم والتخمين •

الفصل الثالث

حدود المعـرفة ومعنى الحقيقة

سقط مذهب الشك من حسبان اليقينيين ، وأدحضوه فيما يخص امكان المعرفة وقدرتنا على الادراك ، واتفقوا جميعا على أنه فى قدرتنا أن نعرف وأن نصل الى الحقيقة ، لكنهم اختلفوا فيما بعد ذلك . ومبنى هذا الاختلاف حول اعتبار الذات العارفة ، أو اعتبار الموضوع المعروف.

فقال المثاليون ان الذات العارفة أو العقل هو الذى يحوى صور المعارف ، والخصائص الذاتية التى يشترك فيها جميع الافراد موجودة فى عقولنا قبل وجودها فى الافراد أو المشخصات ، والماهيـة من صنع العقل لا من عطاء المحسوسات ، وبناء على هـذا فوجود الشيء هو ادراكه عند (باركلى) وان اعتدل (كانت) فقرر أن هناك تفرقة بين الظواهر العقليـة السابقـة على كل تجربة . والظواهر التى تكتسب بالتجربة . ورأى أن الحس قادر على نقل صور المحسوسات للعقل ، والعقل هو الذى يجردها ، ويضيف اليهـا علاقات زمنيـة أو مكانية بالاضافة الى المعانى الاولية الموجودة فى الذهن قبل كل تجربة ، وانطلاقا من هذه النظرات التى تلتقى فى الاسس العامة وتختلف فى جزئيات هامة فان المثاليين يعرفون الحقيقة بأنها : تطابق الفكر مع الشيء ، ويرون أنها كلية ممتدة فى الزمان والمكان لا تتوقف لحظـة من زمان . ولا فى موضع من مواضع المكان ، وكما أنها ممتدة فهى صادقة بالامس واليوم وهنا وهنالك ، وهى كذلك مطلقة .

وأما الوضعيون فقد اعتبروا الواقع ، واعتبروه موجودا منفصلا عن ذواتنا العارفة ، وهو الذى يمدنا بحقائقه وكيفياته ، ولا نستطيع

أن ندركه الا اذا سألناه عما لديه ، ولاحظناه فى وجوده الواقعى ، وصمتنا حتى يدلنا عما عنده ، وتكون المعرفة حقيقية عندما يطابق الشىء الواقع ، والحقيقة فى نظرهم هى : تطابق الشىء مع الفكر المعيارى الذى يحكم عليها ، أى تطابق الواقع مع العقل ومعاييره ، وهى جزئية ونسبية ومتغيرة .

وتتفاوت نظرات الواقعيين تشددا وتساهلا حول هذه القواعد والنظرات الى حقيقة المعرفة ومعناها ، فبينما يتشدد البعض كأنصار الواقعية الجديدة ومعظم الماديين فلا يرون الا المحسوسات،ولا يعترفون بالفصل بين العارف والمعروف ، بل يرون أن الادراك يقع مباشرة وبغير وسيط ، ومعرفتنا بالشىء الخارجى صورة مطابقة لحقيقته فى الخارج ، وهى مجرد نسخة مما يوجد خارج ذواتنا ومهمتها هى تحقيق الخير أو النفع للانسان ، والى ذلك يذهب البراجماتيون ، وأصحاب الواقعية فى انجلترا ، اذا بنا نرى الواقعية النقدية أو الواقعية التقليدية يقررون الفصل بين الموضوع المُدْرَك والذات المدْرِكة ، ويقولون : ان المادة شىء حقيقى له وجود عينى خارجى ، ولكن الكيفيات التى تدركها الحواس ليست الا من عمل الذهن (١٢٧) .

وبعد هذه العجالة الوجيزة جدا نتساءل عن موقف العرب من تلك المشكلة ، وهل لمسوها من قريب أو بعيد ؟ هل دار بخلدهم تصور عن معنى الحقيقة ؟ وعن الخطأ الذى ينشأ فى معارفنا ؟ هذا هو ما نحاول الوقوف معه عندهم من خلال معنى الكلمة فى اللغة ، ومن خلال استعمالها على ألسنتهم ، ثم نتبين بعد ذلك كيف تصوروا الحق والحقيقة ؟ وممن يقتربون فى تصورهم ؟ . أيقتربون من الواقعيين ؟ أم من المثاليين ؟ ثم بعد ذلك نتوقف أيضا عند منشأ الخطأ فى نظرهم ، وما مرجعه ؟ ومتى يعد القول أو الفعل خطأ ؟

---

(١٢٧) د . عبد الرحمن بدوى : مدخل جديد الى الفلسفة ١٢٦ — ١٥١
د . توفيق الطويل : أسس الفلسفة ٢٤٩ — ٢٦٥ .

الحق والحقيقة فى الوضع :

اذا نظرنا فى كتب المعاجم اللغوية وجدنا مادة الحق والحقيقة تدور حول الثبوت والاثبات ، والصدق واللزوم والوجوب ، والاحكام والصحة ، واليقين ونفى الشك ، والرصانة والغلبة ، ودعونا نستخدم طريقة الفيلسوف الوجودى (هيدجر) فى الرجوع الى الاشتقاق اللغوى الاصيل لكل كلمة يريد تعريفها والوصول الى معناها فنقول : حَقَّ الامر يَحِقُّ حَقًّا ثبَتَ ووجب . وحَقَّ الشيء يَحِقُّ بالكسر وجب وأَحْقَقْتُه اى أَوْجَبْتُه . وحَقَّهُ ويَحُقُّ حَقًّا وأَحَقَّهُ كلاهما أُثْبته بطريقة لا تقبل الشك، وحَقَقْتُ الرجلَ وأحْقَقْتُه اذا غَلَبْتُه على الحق وأَثْبَتُّه ، وأحَقَّهُ صَيَّرَه حقا ، وحَقَّه وحقَّقَهُ صَدَّقَه ، وتَحَقَّقَ قوله وظَنُّه تَحْقيقًا أى صَدَق ، وتَحَقَّقَ عنده الخبر أى صح . واحْتَقَقْتُ الامر إحْقَاقا اذا أحكمته وصححته ، وحقّ الامر يَحُقُّه حقا وأحقه كان منه على يقين وكذا أحْقَقْتُه ، وحَقَقْتُ الامر اذا تَحَقَّقْتَه وتيقنته وصرت منه على يقين .

وأصل الحق المطابقة والموافقة ويقال على أوجه : منها أنه يقال لموجد الشيء بسبب ما تقتضيه الحكمة ولهذا قيل فى الله تعالى هو الحق وقد يقال لِلْمُوجَد بحسب مقتضى الحكمة كما يقال فعل الله تعالى كله حق وأحيانا يذكر فى الاعتقاد للشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء فى نفسه كاعتقادنا فى البعث والجنة والنار . وقولنا ان ذلك الاعتقاد حق ، وقد يساق مع الفعل والقول اذا كانا بحسب ما يجب ، وبقدر ما يجب ، وفى الوقت الذى يجب كقولنا فعلك حق وقولك حق .

والحقيقة ما يصير اليه حق الامر ووجوبه . ويقال بلغ حقيقة الشيء اى يقين شأنه ، وهى أيضا خالص الامر وكنهه ومحضه ومنتهاه، والحقيقة تستعمل تارة فى الشيء الذى له ثبات ووجود ، وتارة تستعمل فى الاعتقاد . وأخرى فى العمل والقول فيقال لفعل فلان حقيقة اذا لم يكن مرائيا فيه . ولقوله حقيقة اذا لم يكن فيه مترخصا

ومستزيدا ، واذا كان متوسعا ومتعديا في قوله كان القول مجازا لا حقيقة ، والحقيقة اما لغوية ، واما شرعية وعرفية [illegible] والاولى هي مقصودنا هنا ، وقد تكون الحقيقة بمعنى المفهوم الدال الملحوظ بالذات كمفهوم الاسم ، وقد تكون بمعنى الماهية .

وعلى الرغم من أن أبا هلال العسكري حاول التفرقة بين الحق والحقيقة مدعيا أن الحق ما وضع موضعه من الحكمة فلا يكون الا حسنا سواء كان قولا أو فعلا ، وأن الحقيقة ما وضع من القول موضعه في أصل اللغة كان القول حسنا أو قبيحا الا أنهما كما رأيت يقتربان اقترابا كبيرا في أصل الوضع ، ويستعملان في القول والفعل والاعتقاد وفي الاشياء الثابتة ذات الوجود المتميز ، ومن هنا عاد أبو هلال فقرر اشتراكهما في أصل الوضع عند التحقيق ، وبناء على هذا الاشتراك فان الحق والحقيقة يستعملان أصلا في المطابقة والموافقة . أو في اللفظ المستعمل لما وضع له (١٢٨) وتلك هي الحقيقة اللغوية . وتفسر المطابقة أو الموافقة بأنها مطابقة الواقع للقول والاعتقاد ، أو مطابقة الحكم الواقع ، فان روعي الواقع كما هو عند الوضعيين قيل مطابقة الواقع للفكر وان روعي الفكر قيل مطابقة الحكم للواقع كما هو عند المثاليين (١٢٩) .

---

(١٢٨) ابن منظور : لسان العرب ج ١١ : ٢٢٢ — ٢٢٥ ، وانظر الزبيدي : تاج العروس ج ٦ : ٢١٥ — ٢١٧ . المفردات ١٢٤ — ١٢٥ ، اقرب الموارد ٢١٤ — ٢١٥ . مختار الصحاح . ٢٥٩ . ودائرة معارف القرن العشرين ج ٣ : ٤٦٥ .

(١٢٩) واما الحق والحقيقة في الاطار الفلسفي فان الحق احد مباحث القيم الثلاثة وهي الحق والخير والجمال (اكسيولوجيا) وهو صفة عينية ثابتة عند العقليين ، وعند الطبيعيين صفة يضيفها العقل الى الاقوال طبقا للظروف المتغيرة ، وعند الوضعية المنطقية مجرد تعبير عن الذات ووجداناتها والحق من الناحية الخلقية ما طابق القواعد والمبادئ الاخلاقية . ويقسم الى طبيعي تفرضه طبيعة الانسان ووضعي تمليه التقاليد والقوانين . وفي =

الحق والصدق :

يتعرض (التهاونى) للتفرقة بين اللفظتين من الناحية العرفية والاصطلاحية فينقل عن (البرجندى) فى شرح مختصر الوقاية قوله ان الحق فى العرف هو : مطابقة الواقع للاعتقاد ، والصدق مطابقة الاعتقاد للواقع . ويطلق الحق أيضا على أنه المطابَق بالفتح والصدق هو المطابِق بالكسر ، ويذكر التفتازانى فى شرح العقائد أن الحق يطلق على العقائد والاديان والمذاهب ويقابله الباطل ، والصدق شاع فى الاقوال خاصة ويقابله الكذب ، والصواب ما ذكره السيد السند فى حاشية شرح المطالع من أن الحق والصدق متشاركان فى المورد اذ قد يوصف بكل منهما القول المطابق للواقع والعقد المطابق أيضا ، فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا ، وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقا والواقع مطابقا بفتح الباء (١٣٠) .

الحقيقة والحد والماهية :

يقرر أبو هلال العسكرى أن الحقيقة تفترق عن الحد والماهية ، فهى كما سبق : ما وضع من القول ـــ على حد رأيه ـــ موضعه فى أصل اللغة . والحد ما أبان الشىء وفصله من أقرب الاشياء بحيث يمنع من مخالطة الغير له وأصله فى اللغة المنع ؛ واذا كان الحد يمنع من مخالطة الغير للشىء المحدود فان الحد لا يكون الا لما له غير يجمعه واياه فى

=

نظرية المعرفة . الحق ما طابق الواقع ، او مطابقة ما بالاذهان للاعيان . والحقيقة مطابقة الفكر للواقع او مطابقة ما بالاذهان للاعيان ؛ وفى المنطق ما لا يقبل النقيض ولا يحتاج الى اثبات جديد ، وحقيقة الاذهان يقينية ضرورية وحقيقة الاعيان مستمدة من التجربة ، والاولى حقيقة عقلية والثانية حقيقة واقع (المعجم الفلسفى ٧٢ ـــ ٧٤) .

(١٣٠) التهاونى : كشاف اصطلاحات الفنون : ج ٢ : ٨٠ ـــ ٨١ .

جنس واحد ، وهو الذى يميز الانواع بعضها عن بعض ويفصلها عن أجناسها ، وأما الحقيقة فتكون لما له غير ولما ليس له غير ، أى لما فيه شركة مع أجنبى ولما ليس فيه شركة ، وهناك فرق ثالث وهو أن العلم بحد الشىء هو علم به وبما يميزه ، والعلم بالحقيقة علم بذاتها ، وقد يقال من جهة رابعة ان ما به الشىء هو هو باعتبار حقيقته فهو حقيقة ، وباعتبار تشخصه هوية ، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية (١٣١) .

الحقيقة والذات :

اننا نجهل الاشياء جهلا تاما اذا جهلنا ذواتها ، وقد ندرك ذواتها ولا ندرك حقيقتها ، واذا أدركنا الحقيقة فقد أدركنا الذات كذلك ، فادراك الذات لا يعم الحقيقة ، والوصول الى الحقيقة يقتضى العلم بالامور الذاتية ، والعلم بالذوات لا يتعداها ، وادراك الحقيقة قد يتخطى الذوات الى اعتبار غيرها وقد لا يتخطاها ، والذات مقصورة على الامور الذاتية فقط فى أصل الوضع ، والحقيقة تتجاوز ذلك الى الفناء والزوجة ، والعرض من حيث أنها تسمى حقيقة (١٣٢) .

الحقيقة والمعنى :

القول ما وضع من اللفظ فى أصل اللغة . والمعنى هو القصد الذى يقع به القول على وجه دون وجه من قولك عنيته أعنيه معنى أى قصدته أقصده قصدا وهو مصدر . والحقيقة تكون فى الاقوال ويتوسع فى اطلاقها لتعم الحركات فيقال حقيقة القول كذا وحقيقة الحركة كذا ، والمعنى لا يكون الا فى الاقوال وهو مقصور على الاقوال فحسب (١٣٣) .

---

(١٣١) ابو هلال : الفروق فى اللغة ٢٣ — ٢٤ ، وتاج العروس ج ٦ : ٣١٦ .

(١٣٢) نفسه ٢٤ — ٢٥ .

(١٣٣) الفروق فى اللغة : ٢٥ .

الحقيقة كما تفهم من خلال الاستخدام :

لمس الجاهليون مفهوم الحقيقة لمسا دقيقا ، وبينوا الى أى مدى يمكن أن تقف عنده الحجة ، ويمكن أن يفتخر بذلك قائلها :

١ — وتدلنا النصوص التى اقتطعناها من أقوالهم الكثيرة على أن الحجة القوية هى التى تسكت الخصوم ، ولا تحدث تناقضا أو ترددا يقول ذو الاصبع العدوانى عن نفسه : اننى كثيرا ما أدعو الاحيــــاء الشديدة للمنافرة فلم يثبتوا ، ولم ينهضوا للرد على وينشد :

يا ربَّ حيٍّ شديد الشَّغْبِ ذِى لَجَبٍ
دَعَوْتُهُـم راهِنٍ منهـــم ومُرْهُــونِ
رَدَدْتُ بَاطِلَهُـم فى رأسِ قائِلِهـــمْ
حَتَّى يَظلُّوا خُصُــومًا ذَا أَفَانِينِ (١٣٤)

أى كم من حى قوى شديد وغدوا عَلَىَّ ما بين تابع ومتبوع رددت الباطل من كلامهم ، وأوردت من الحجاج عليهم ما تشابهت حججهـــم عندهم فتحيروا واختلفوا فصاروا جميعا ذا أفانين ، والذى يقع عـــلى طرف نقيض مع الباطل ويدفع به هذا الباطل هو الحق أو الحقيقة ، ونظرا لان ذا الاصبع يباهى بأنه رد باطلهم فى رؤوسهم فلا شك أنـــه فعل ذلك بالحجة القوية الدامغة ، وفى نفس هذا الموقف يقول شـــاعر من بنى تميم :

وداهيةٍ داهى بهـــا القـــومَ مفـــلقٌ
شـــــديدٌ بعَوْرَانِ الكلامِ أَزُومُهَـــــا
أصغْتُ لهـــــا حَتَّى اذَا ما وَعَيْتُهَــــا
رَمَيْتُ بأخـــرى يســـتديرُ أَمِيمُهَـــا

---

(١٣٤) الشيبانى : شرح المفضليات : القسم الثانى ٦٠٥ .

تَرَى القومَ منها مُطْرقين كأنَّما
تَسَاقَوْا عُقَارًا لا يَبِلُّ سَلِيمُهَا
فلم تلقنى ولم تلق حُجَّتِى
مُلَجْلَجَةً أبغِى لَهَا من يُقِيمُهَا (١٣٥)

يفتخر هذا الشاعر أيضا بأنه قوى الحجة ، وأنه اذا تجرأ ألد خصيم ، فقذف بالكلام القبيح ، ورمى بأبلغ الحجج وأقواها أمسكت حجته ، ووعيتها ، وأصغت لها وتأملت مغزاها ثم رميت بحجة أفلق منها ، وبلغ من قوة حجتى ، وشدتها أن أصابت الرأس بدوار حتى أطرق الخصوم ، ونكسوا أعينهم ، وأطرقوا مذهولين شاردين كأنما سقوا شراب الخمر التى لا يفلق من شربها ، وتمتاز حجتى فى قوتها بأنها قطعية ، لا تردد فيها ولا تلجلج ، وهى كاملة تصيب الموضوع ، ولا تحتاج من يقيمها أو يكملها وهذا من الناحية الاولى .

٢ ـ ومن الناحية الثانية فلابد أن تكون تلك الحجة مع قوتها ظاهرة الدلالة على المطلوب ، وأن تكون الحقيقة قد انكشفت وظهرت بوضوح وجلاء شديدين . يقول ثعلبة بن صعير بن خزاعى الشاعر الجاهلى القديم : رب قوم خصوم :

لقد ظَأَرْتُهُمْ على ما سَاءَهُمْ
وخَسَأْتُ باطلَهُمْ بِحَقٍّ ظَاهِرِ
بِمَقَالَةٍ من حازمٍ ذِى مِرَّةٍ
يَذَأُ العدوَّ زَئِيرُهُ لِلزَّائِرِ (١٣٦)

---

(١٣٥) المبرد : الكامل جـ ١ : ٧٤
الداهية : الحجة ، المغلق : اسم من اسماء الدواهى وهو الامر العجيب ، عوران الكلام : الكلمة القبيحة ، ازومها : امسكها ، اميمة : تصيب ام الراس، يستدير : من الدوار وهو شدة الدوران .

(١٣٦) الشيبانى شرح المفضليات جـ ١ : ٤٧٩ ـ ٤٨٠ .
ظأرتهم : عطفتهم ومنه سميت الظئر بعطفها على الولد ، وخسأت : زجرت ، يذأ : تقول وذأت عنى كذا اذا رددته ودفعته ، والزئير : الصوت ، ولد : جمع الد .

يبين ثعلبة أنه كم من خصوم الداء قد جاءوه فدفع باطلهم بحقيقة ظاهرة ، وكلام بني على الجزم من رجل حازم وحكيم وذى شدة ، وقد تركت هذه الحقيقة الخصمَ متحيرا لا يفصل بين ما يرفعه ويعليه وبين ما يحطه ويرديه ، فلربما يتكلم بما يكون حجة عليه لا له ، ويقول المرقش الاكبر :

أتتني لسانُ بني عامرٍ
فجلّت أحاديثُها عن بَصَرْ (١٣٧)

أى تمت عن بصر بالامور ووعى بها .

ومن النصوص السابقة تتضح لنا عدة حقائق : أهمها أن الحجة والحق الظاهر كان ردا على موقف معين ، وكان مطابقا لواقع محدد ، ومتوافقا معه ، وهذا يعنى أن هذا الواقع هو الذى فرض الحجة المناسبة ، ودفع الى المقالة الحازمة ، وهو المعتبر فى مسار الفكر ، والملزم لانتاج العقل . وتلحظ هذا بجلاء من قول ذى الاصبع « رددت باطلهم فى رأس قائلهم » وقول الاخر عن حجة الخصم « أصغت لها حتى اذا ما وعيتها .. رميت بأخرى » وقول الثالث « وخسأت باطلهم بحق ظاهر » وهكذا تجد أن المعتبر الحقيقى هو الواقع ، وأن الحجة القوية هى التى تلاءمت مع الواقع وتناسبت معه .

وبهذا الاعتبار يمكن أن يقترب تفكير العرب المرتبط بالواقع ، والمتوافق معه من الواقعية النقدية التى تعترف بوجود الاشياء مستقلا عن الذات العارفة أو المدركة . ويرى أنصارها أن الحس يدرك حقائق الاشياء ، ويعترفون فى الوقت ذاته بتدخل العقل فى هذه الادراكات بغية الوصول الى الاحكام الكلية . ومثل هذا الاقتراب هو ما يتفق مع النصوص التى سقناها خلال فصل المعرفة ، واحترام العرب للحس

(١٣٧) ابو فيد مؤرج بن عمرو : كتاب الامثال ٥٤ .

والعقل معا . ولا يمكن أن نقول مهما احترم العرب العقل انهـــم قد أدركوا احتواءه للمعارف ، وكون المُدْرَكات موجودة فى العقل قبـــل المحسوسات على النحو الذى نراه عند المثاليين لانه لم ترد اشـــارة مّا تدل على امكان هذا الفرض أو صحته .

كما يتضح لنا كذلك أن العربى لا يرتضى الا الحقائق القـــوية والظاهرة أو الجلية الواضحة التى تبعث على التسليم بها . والخضوع لها الى حد أن يظل الخصـم أمامها متحيرا هائما مطرقا لا يجد ثغـــرة يدخل منها الى الحجة ، وهى قطعية لا ظنية ، وثابتة لا متلجلجة ، وبما أن العربى يفتخر بأن حجته لاقت اجماعا من المستمعين ، ولم يجـــرؤ واحد على نقدها أو دحضها فهى اذن حجـــة مطلقـــة ، وبرهان ذائع . ويساند القول بوجود بعض الحقائق المطلقة عند العرب ما وجدناه من اتفاق عندهم حو لبعض المعارف العقلية التى هى من باب الاوليات . أو الضروريات ، أو البديهيات العقلية سواء كانت تمس الجـــوانب الاخلاقية ، أو الاجتماعية أو السياسية وهى الامور التى شـــكلت الاتفاقات التشريعية والسلوكية ، والاحكام الاجتماعيـــة التى كان بسببها تسيير القبـــائل ومصـــالحهم والخضـــوع الى حكم الحكام فى مجالسهم ، والنزول على سلطان الرؤساء وهم جميعا محكومون بهذه القضايا والحقائق الكلية ، ومثل هذه الاحكام الكلية السائدة والمطلقة فى الزمان والمكان تجعل العرب يقتربون الى حد ما من المثالية النقـــدية عند « كانت » تلك المثالية التى ترى أن المعرفة « لا تستقى من المدركات الحسية وحدها ولا من العقل وحده . لان مرجعها الى الحس الذى ينقل للعقل صور المحسوسات فيضيف هذا اليها علاقات زمنية أو مكانية . كما يضيف اليها المعانى الاولية فى العقـــل وهى سابقـــة على كل تجربة » (١٣٨) .

---

(١٣٨) د . توفيق الطويل : اسس الفلسفة : ٢٥٩ .

ومثل هذه المعانى هى التى وجدت وانتشرت وسرى الاتفاق عليها ، وقد كان « كانت » يرى أن التجربة تجمع بين الذاتية والموضوعية وهى نتيجة تضافر العقل والحس فى دراسة الواقع . وأيضا فان القول بجلاء الحق وظهوره يتفق مع ما جاء على لسان « ديكارت والديكارتيين » بضرورة ظهور الحق ووضوحه ، وتميزه ليكون باعثا على التسليم (١٣٩)

واتفاقهم فى بعض وجهات النظر مع الوضعيين النقديين ، وفى بعضها مع المثاليين النقديين ، أو المثاليين الديكارتيين دون الالتزام بمذهب معين فى مضمار المعرفة لا غبار عليه ، لانهم :

أولا — ليسوا فلاسفة مذهبيين بقدر ما هم فلاسفة فطريون يقررون ما يرد على خاطرهم ، وبقدر ما هم مفكرون بالبديهة والفطنة ، ومثل هذا المسلك يجعل العقل حرا طليقا فى التفكير ولا يقيده بقوالب مذهبية لا يتعداها حتى لا يتناقض مع نفسه ، أو مع أسس المذهب الذى ينتمى اليه .

وثانيا — فان طبيعة البحث فى المعرفة بالذات قد حدث حولها الاختلاف الكثير . وانقسمت المثالية على أنفسها الى أقسام شتى ، وكذا الوضعية ، وكان القول بالاقتصار على دور العقل فقط أو الحس وحده فى ادراك الاشياء مثار جدل عميق بين كل من العقليين والوضعيين فى أيامنا هذا بل ومنذ عصر أفلاطون الذى رفع من شأن العقل الى حد كبير ، وأدنى من الحس والمحسوسات . وجاء أرسطو فأعطى للحس نوعاً من التقدير بجانب العقل . وقال بالهيولى « المادة » والصورة « الماهية أو الحقيقة » .

من أين ينشأ الخطأ ؟

الخطأ نقيض الحقيقة ، كما أن الكذب نقيض الصدق ، ولكن الكذب هو قول متعمد يخالف الصدق ، وأما الخطأ فهو غير متعمد ، ولا يقصد

---

(١٣٩) المعجم الفلسفى : ٧٤ .

صاحبه الخطأ فى حكمه على الاشياء ، ويُعَرَّف بأنه « عدم التطابق بين الفكر أو التعبير عنه وبين الاشـــياء ، أو هو القـــول غير المطابق للاشياء » ([140]) .

ويشرح الفلاسفة القدامى والمحدثون والمعاصرون أسباب الخطأ فيرى « أرسطو » أنه لا يكون فى الاشياء بل فى الفكر والحكم ، وبالتالى فهو فعل ارادى لانه يصدر عن ارادتنا الحرة . وصدوره عن الارادة الحرة لا يتنافى مع القول السابق بأنه غير متعمد ، لانني مهما كانت أسباب الخطأ ، ومهما كان تقصيرى فى تحرى الصواب ، والوجوه التى يجب تصفحها لاصل فى النهاية الى حكم صحيح مهما كانت أوجـــه القصور عندى فانني لا أتعمد ذلك بغية الخطأ وانما يحدث فى غفلة منى. واذا تعمدت التقصير ، أو أغفلت جوانب كثيرة كان على أن أتحراها ثم أخطأت فلا أسمى مخطئا فى تلك اللحظة بل أسمى كاذبا عند التعمـــد ، وبهذه الاعتبارات فان الخطأ فعل ارادى لاننا نتجه فى البحث وخطواته بارادتنا ، وهو غير متعمد لان أسبابه تقع فى غفلة منا .

وقد يكون الخطأ فعلا ايجابيا عندما نندفع الى الحكم بلا روية ، أو عندما لا نستقصى الوجوه المختلفة الظاهرة أو الحادثة أو المسألة بدافع العجلة والسرعة للحصول على حاجتنا العملية الملحة ، أو بدافـع الوشاية والتضافر عليها ، أو التأثر بالاخبار وعدم الوقوف على صحتها كما ينشأ الخطأ من التأثر بالافكار الموروثة التى تكون خاطئة أحيانا ، أو من تجاوز ما نعرفه بوضوح وتمييز ، وعدم الركون اليه أثناء اصدار الحكم حسبما يرى ديكارت فى كتابه ([141]) مقال فى المنهج ، والى مثل هذا تماما يشير قول طريف بن العاصى الدوسى متمثلا للحارث بن ذبيان ابن لجا وهو يتحدث :

---

(140) د . بدوى : مدخل جديد الى الفلسفة ١٣٧ — ١٣٨ .
(141) نفسه ١٣٨ .

وان كلام المـرء في غـير كنهـه
لكا النبل تهوى ليس فيها نصالها (١٤٢)

فكل كلام يخالف الكنه والحقيقة خطأ وفساد ، وهو كلام يخلو من الاحكام الصحيحة التى تجعل للكلام قيمة وفائدة مرجوة وتعطى لـه نوعا من التأثير في الاخرين ، والكلام الذى لا يوافق الحقيقة والكنه ، ولا يصيب الواقع كالنبال التى تهوى وليس فيها نصال . ولا تحـدث تأثيرا ولا توصل الاحساس والشعور المطلوب بهذه النبال . فالاحكام هى النصال ، والكلام هو النبال ، ومتى فقدت النبالُ النصال فقد فقدت قوتها ، ومتى فقد الكلام الاحكام الموافقة للحقيقة ، أو متى فقد الكلام كنهه وحقيقته فَقَدَ قيمته وثمرته ، ومن هنا يشترط طريف الدوسى أن يشتمل الكلام على الحكم وألا يكون الحكم مخالفا للكنه والحقيقة .

وأما النابغة الذبيانى فيشكو من النعمان لانه اندفع في الحـكم عليه ، ولم يتحر الاخبار التى وصلته عنه ، ووقع تحت تأثير الوشاة ، فأخطأ في وعيد شاعرنا يقول النابغة مصورا هذا المعنى بدقة :

وعيـد أبى قابـوسَ في غير كُنْهِـهِ
أتاني ودوني رَاكِسٌ فالضَّـواجِعُ (١٤٣)

يقول ان الوعيد جاء مخالفا للواقع ، وان الحكم بالتهديد والقتـل لم يطابق حالى معه ، فقد أخطأ النعمان في حكمه لانه هددنى بلا ذنب أذنبته ، ولا جناية ارتكبتها متأثرا في ذلك الخطأ بدوافع أخرى غير حالى وعلاقتى به ، وواقعى معه . وحقيقة فقد كان المتهم بريئا . ولقد أثبتت الايام بعد ذلك خطأ النعمان وفعل الوشاة،فأنت ترى أن طريفـا

---

(١٤٢) ابو على القالى : الامالى ج ١ : ١٠٣ .

(١٤٣) النابغة : الديوان : ٤٢ « راكس : الوادى ، الضواجع منحنى الوادى » .

والنابغة قد عبرا عن أسباب الخطأ وأشارا اليها بصفة اجمالية بينما فصلها ديكارت أبو الفلسفة الحديثة .

ويرى باروخ اسبينوزا أن « الخطأ هو عدم المعرفة الذى تشمله الافكار غير المطابقة أى المشوهة والمختلطة » ومن ثم فان الخطأ فعل سلبى لا ايجابى ، وأنه نقص فى الحقيقة وفى الاسباب المؤدية اليها (١٤٤) والى ذلك يشير عدى بن زيد بن حماد بن زيد فى قوله :

أعاذلُ ان اللـــومَ فى غــيرِ كُنْهِــهِ
عـــلى ثنى من غِيّـــكَ المُتَـــرَدِّدِ
أعاذلُ إنَّ الجَهْـــلَ من لَـــذَّةِ الْفَتَى
وان المَنَـــايَا للرِّجَـــالِ بِمَرْصَـــــدِ
أعَاذِلُ ما أدنى الرشـــادِ من الفَتَى
وأبعدِه منه إذَا لَـــمْ يَسَّـــدَدِ (١٤٥)

فهو يرى أن اللوم فى غير صفته حكم نشأ من الغى والجهـــل ، ويصرح فى البيت الثانى بلفظة الجهل التى تسبب الخطأ فى الحكم ، ولو تخلى الانسان عنه لأتاه الرشاد ، ولكنه لا يوفق ولا يسدد الى الاحكام الصحيحة والرشاد والصواب فى الرأى والحقيقة طالما بقى على جهله ، وكما أن الخطأ ينشأ من الجهل بالامر ، والجهل بأسبابه الاولى ، ووجوهه المتعددة فان الجهل بآثاره أيضا يتولد عنه فساد فى الحكم وســـوء تقدير للشيء المعروف يقول مهلهل بن ربيعة واسمه عدى بن ربيعة ابن مرة :

---

(١٤٤) د . بدوى : مدخل جديد الى الفلسفة ١٣٨ .

(١٤٥) ابو زيد القرشى : جمهرة اشعار العرب ٢٠٥ « الكنه : الصفة ثنى : مرة ، غيك : جهلك يسدد : يوفق » .

حلت ركابُ البغي من وائـلٍ
في رهط جَساس ثقالُ الوسوق
يأيهـا الجـاني على قومـه
ما لم يكن كان لك بالخليـقِ
جنـايةٌ لـم يَدْرِ مَا كُنْهُهَـا
جانٍ ولم يَضْـحَ لها بالمطيـق
كقـاذفٍ يـوما بإجـرامه
في هُـوَّة ليس لهَـا مِنْ طريق
انَّ ركوبَ البحر ما لـم يكن
ذا مصـدر من تهلكات الغريق (١٤٦)

ان الشاعر يقرر أن ركاب البغي حلت في قوم جساس بفعل رجل طائش قتل كليبا . ولم يدر الاثار المترتبة على تلك الفعلة من الحـرب بين البطنين من جشم . واذا كان طريف قد شبه الكلام في غير كنهـه أو الخالي من الحكم الصحيح بالنبال ليس لها نصال فان مهلهل قـد شبه الفعل الخالي من المسئولية ، والذي ترتب على عدم التقـدير السليم للاثار الناجمة عنه بمن يقذف أجراما في هوة لا يعلم مداهـا وعمقها ، أو بمن يركب البحر وليس معه من الوسائل التي تكفل لـه النجاة عندما يتعرض للغرق . واذا كان الامر كذلك فعلى كل من يفعل فعلا أن يجتهد في معرفة ما يترتب عليه ، وأن لا يجهل ذلك حتى لا يقع في الخطأ . ولا شك أن الجهل عامل سلبي أدى الى الخطأ في البـداية والنهاية .

وأظنك معي بعد ذلك في أن العرب قد أدركوا بفطرهم اهم القضايا على النحو الذي رأيته من التوافق بين لمحات العرب وتصريحاتهم عن مشكلة الخطأ وبين ما جاء على ألسنة الفلاسفة القدامى والمحـدثين والمعاصرين ، وأنهم وهم يلمحونها كانوا يستخدمون ألفـاظا هي من

---

(١٤٦) نفسه ٢٣٠ — ٢٣١ .

صميم المصطلحات الفلسفية مثل كلمة الكنه التي لم يجف مدادها على ألسنة الشعراء وهم يتناولون تلك النقطة بالحديث . وأيضا فانهم تحدثوا عن الخطأ فى الحقيقة القولية والفعلية ، وبينوا منشأه فى البـداية من الجهل وعدم التحرى والاستقصاء ، وفى النهاية من حيث عدم الدراية الكافية بالاثار التى تعقب الفعل ، ونبهوا الى ضرورة العلم والدقة لمن يريد رشادا فى أحكامه ، وسدادا فى رأيه وفعله .

تذييل حول الكهـانة :

من بين وسائل المعرفة عند العرب اللجوء الى التطير والفأل والزجر وأقوى هذه الامور الكهانة ، وهى التى كانت تشد اليها الرحال طلبـا للسؤال أو للاستفسار ، أو كشفا لغامض من المواقف . أو استشارة فى بعض الحوائج ، أو للتقاضى فى بعض الخصومات ، أو للاستفتاء فيمـا أشكل أحيانا ، وكان العرب يعتبرون الكهان من أولى العلم والتعقل والطب والقضاء والدين ، وكانوا يقعون من النفوس موقع التقـدير الى حد ما ، ومن أشهر الذين تكهنوا : خنافر بن التوأم الحمـيرى ، وسواء بن قارب الدوسى ، وسملقة ، وزوبعة ، وسديف بن هوماس ، وطريفة . وعمران أخى مزيقياء ، وحارثة ، وجهينـــة وكاهنة باهلة . وزبراء . وسلمى الهمدانية ، وعفراء الحميرية ، وفاطمــــة الخثعمية . وزرقاء اليمامة ، وكذا شق وسطيح وهما أشهر الكهان ، وغالبا ما كان لكل بلد أو قبيلة ، أو منطقة كاهن ينسب الى موطنه (١٤٧) .

وتختص الكهانة بالاخبار عن الامور فى المستقبل على وجه الغالب لا الاطلاق . بدليل أنهم أحيانا ما ذهبوا يســـتفتون الكاهن فى بعض الامور الماضية كحادثة اتهام هند بالزنا فى مكة وذهابهم الى الكاهن

---

(١٤٧) المسعودى : مروج الذهب ج ١ : ٤١٦ ، وجورجى زيدان تاريخ التمدن الاسلامى ج ٣ : ١٦ – ١٧ .

لا علاقة له في وقوع الرؤيا من عدمه . وقد تصح أخبار الكهان في الماضي والمستقبل بشأنها حدث أن مذحج عندما أرادت أن تغزو بني تميم في يوم الكلاب الثاني استشاروا المأمور الحارثي الكاهن فقال لهم : « لا تغزوا بني تميم فانهم يسيرون أغبابا . ويردون مياها جبابا فتكون غنيمتكم ترابا»(١٤٨) .

وكان الحرثين بن الحارث أحد بني عامر بن صعصعة ينادم رجلين أحدهما من بني أسد . والاخر من بني حنيفة . فلما مات أحدهما كان يشربها ويصب الخمر على قبره فلما مات الثاني كان يشرب عند قبرهما فقالت له كاهنة : « انك لا تموت حتى تنهشك حية في شجرة بوادي كذا وكذا . فورد ذلك الوادي في سفر له وسأل عنه فعرفه ، وقد كان حط في أصل شجرة . ومد رجله عليها فنهشته حية » (١٤٩) .

ولما كانت الكهانة على هذا النحو ، وكان العرب يقصدون الكهان طلبا للتقاضي أو للاستخبار فان بعض الباحثين لا سيما من الغربيين قد أرجعوا ذلك الى عجز العقلية العربية عن التعليل والربط مما ألجأهم الى الكهانة أو الزجر والتطير والفأل . ولما كنت أرى غير ذلك حسبما سيأتي قريبا . ولما كان العرب يستخدمون قدراتهم الادراكية من حس وعقل وفطنة أولا وقبل كل شيء . ولانهم كانوا يسيرون أمورهم العادية . ويفسرون حوادثهم بصفة عامة طبقا لما تمليه عليهم معارفهم الحسية أو العقلية الا في النادر والقليل . ولان اللجوء الى مثل هذه الاشياء ما كان يتم الا في أضيق الحدود . لذا أخذناها وجعلناها ذيلا للمباحث المتعلقة بالادراك ووسائله . وحدوده وقيمته حتى لا نقطع السلسلة المترابطة في الحديث عن النشاط الإنساني لكسب المعارف عند العرب : ولولا أن الباحثين أخطأوا فربطوا بين هذه الاشياء وطبيعة

---

(١٤٨) أبو الفرج الاصفهاني : جـ ١٧ : ٦١١٦٠ .
(١٤٩) نفسه جـ ١٥ : ٥٥٧٦ .

العقلية العربية ما ذكرناها هنا ، وما كان لها مكان فى بحثنا هذا كلـه نظرا لانها ترتبط بالعادة والتقليد الاجتماعيين أكثر من ارتباطهـا بالتفلسف أو التعقل للاشياء ، واذا وضعناها فى ذيل البحث فاننا سنتناول الكهانة من حيث طبيعتها ، ثم نرد على أرباب الزعم القائل بان لجـوء العرب اليها لتغطية العجز عن التفسير والتعليل ، ثم نقف على قيمـة المعرفة الواردة من طريقها عند العرب وهل وصلت الى حـد الاحكام العقلية التى تصدر من عقل الفرد فى ذاته ، أو من عقل الشخص الـذى فوض فى الحكم بمقتضى الاسباب العقلية المعتادة أم لا ؟

محاولات التفسير لطبيعة الكهانة :

تعددت المحاولات التى بذلت لمعرفة سر الادراك فى الكهانة ، ولم يقطع الذين تعرضوا لدراسة وتفسير هذه الظاهرة برأى واحد بـل تنوعت تعليلاتهم لها ، ويرجع ذلك إما الى عجزنا عن تفسيرها خاصة وأن بعض الكهان ما كان يكشف عن منبع المعرفة التى تأتيه عن هـذا الطريق ، واما الى تنوع هذا المنبع لدى الكهان أنفسهم ، فمنهم من كان يتكهن بصفاء نفسه ، ومنهم من كان يأخذ من جن ، ومن كان يأخذ من شيطان ، ومنهم من كان يأخذ من الله أو الملك ، وتبعا لذلك فقد جاءتنا عدة تفسيرات لها ترجع فى النهاية الى مصادر أربعة :

* القوى الخفية والسحر .
* الافـلاك .
* النفس الانسانية .
* الالهام والملك .

أولا ــ القوى الخفية :

يذكر أبو الفرج الاصفهانى وابن خلدون وابن الاثير أن الكهـانه قد ترجع الى الاستعانة بالشياطين واستخدام الجن ، وأن تلك الارواح

المنفردة وهى الجن تخبرهم بالاشياء قبل كونها ، وأن أرواح الكهان قد توافقت مع أرواح الجن ، الى درجة أن أرواح الشياطين تسترق السمع وتخبر الكهان بما استرقت وعلمت ، لانها لا تعلم الغيب من تلقاء ذاتها بل بالاسترقاق ثم منعت من ذلك فى الاسلام وبعد نزول القرآن ، وقد عبر عن ذلك الكتاب الكريم فى قوله تعالى « وكذلك جعلنا لكل نبى عدوا شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا » الانعام « وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم » ثم منعوا فقال جل شأنه « وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا » وربما يتصور بعض من يثق فى الاصنام أن الارواح تحل فيها ، وأنها تعرف بعض أسرار الطبيعة وتبوح بها للسدنة والكهان (١٥٠) .

وقد تكون المعرفة الغيبية أو استخدام الجن راجعا الى عمل السحر وتحضير الجن بطرق مختلفة ، ويدلنا على ذلك أن تأبط شرا لما اكثر من الاغارة على خثعم « قال كاهن منهم أرونى أثره حتى آخذ لكم فلا يبرح حتى تأخذوه فكفأوا على أثره جفنة ، ثم أرسلوا الى الكاهن فلما رأى أثره قال : هذا لا يجوز فى صاحبه الاخذ » أى السحر (١٥١) ومثل هذا النوع ليس ادراكا بشريا تعمل فيه القوى الذاتية من حس وعقل جهدها وتعتمد على قدراتها .

ثانيا — وحى الفلك :

ويذكر صاحب مروج الذهب ما قررته طائفة من أن وجه سبب الكهانة من الوحى الفلكى فى المولد عند ثبوت عطارد ، فانه يمكن التكهن

---

(١٥٠) الاسلام وتقاليد الجاهلية ٩٣ — ٩٤ ، البداية والنهاية لابن الاثير ج ٢ : ٢٦٩ ، والمقدمة السادسة لابن خلدون ، ومروج الذهب للمسعودى ج ١ : ٤١٥ — ٤١٦ ، ناريخ التمدن الاسلامى لجورجى زيدان ج ٣ : ١٦ — ١٩ .

(١٥١) الاصفهانى : الاغانى ج ٢٤ : ٨٢٥١ .

والاخبار بالكائنات قبل حدوثها للاشارات الكوكبية فى هـذا الوقت بالذات ، وذلك قبل ظهور الكواكب المدبرات من النيرين ، والخمسة اذا كانت فى عقد متساوية ، وأرباع متكافئة ، ومناظر متوازية فان الوقت لا يسمح بالتكهن ومحاولة استكشاف الاخبـار عن طريق هـذه الكواكب (١٥٣) .

وأظن أن هذا النوع لم يكن معروفا عند العرب الا اذا أخذنا برأى جورجى زيدان فى أن العرب تعلموا الكهانة من الكلدانيين فيمكن أن يكونوا قد نقلوا ذلك منهم . وأيضا فهذا النمط من التفسير ليس من قبيل وسائل الادراك فى المعرفة الذى نعتد به هنا .

ثالثا ـ الصفاء النفسى :

ويرى البعض أن الكهانة من خواص النفس البشرية . تلك النفس التى انسلخت من ظلمة البشرية ، وبلادة الطبيعة ، وغلبت عليها السمة الروحية ، وبرزت الفطرة النقية فحدث لها لمحة من العلوم الدقيقة ، والاخبار الخفية ، أو أن تلك النفس لمـا صفا مزاج طباعهـا قويت ، ولطف حسها فاطلعت على بعض أسرار الطبيعة ، وعلى ما تريد أن يكون منها ، ولنستمع الى المسعودى وهو يسوق رأى هؤلاء فيقول (وذهب كثير ممن تقدم وتأخر أن علة ذلك علل نفسانية . وأن النفس اذا قويت وزادت قهرت الطبيعة ، وأبانت للانسان كل سر لطيف ، وخَبَّرَتْه بكل معنى شريف ، وغاصت بلطافتها فى انتخاب المعانى اللطيفة البديعـة فاقتنصتها وأبرزتها علـى الكمال) ، قال : وكشفت هذه الطائفة وجه العلة فى وصو ل النفس وادراكها على النحو السابق فقالت :

« رأينا الانسان ينسب الى قسمين : وهمـا النفس والجسد ، ووجدنا الجسـد مواتا لا حركة له ولا حس الا بالنفس ، وكان الميت

---

(١٥٢) المسعودى : مروج الذهب جـ ١ : ٤١٦ .

لا يعلم شيئـــا ولا يؤديه فوجب أن يكون المسلم للنفس ، والنفوس طبقات : منها الصافى وهى النفس الناطقة ، ومنها الكدر وهى النفس الحسية والنفس النزاعية ، والنفس المتخيلة . ومنها ما قوته فى الانسان أزيد من قوة الجسم ، ومنها ما قوة الجسم أزيد منه ، فاما كانت النسبة النورية للانسان الى النفس كانت تهدى الانسان الى استخراج الغيب وعلم الآتى ، وكانت فطنته وظنونه أبعث وأعم ، فاذا كانت النفس فى غاية البروز ونهاية الخلوص . وكانت تامة النور وكاملة الشعاع كان تولجها فى دراية الغائب بحسب ما عليه نفوس الكهنة ، وبهـذا وجد الكهان على هذه السبيل من نقصان الاجسام » (١٥٣) مع سمو النفس وقوة الروح ، ونقاء الفطنة فأدركوا .

ولا ينبغى أن نقول ان كلام المسعودى على النحو التحليلى السابق لا ينطبق على كهان العرب ولم يطلقوا هذا النوع من المعرفة على من صفت نفوسهم ، ولم يستخدموا كلمة كاهن على من كان سديد الرأى مستقيمه لقوة فى نفسه وفطرته لاننا نرى الاصفهانى يحدث عن زهير ابن جناب من بنى كلب فيقول « ولم يكن فى اليمن أشجع ، ولا أخطب ، ولا أوجه عند الملوك من زهير ، وكان يدعى الكاهن لصحة رأيه » (١٥٤) ومن حنكته أن أختا له كانت متزوجة فى بنى القين بن جسر قد أرسلت له مع رسول بردا فيه رمل وشوكة قتاد ، فقال لاصحابه أتتكم شوكة شديدة وعدد كثير فاحتملوا فرفض رجل وظعن زهير فصحبهم جيش العدو كما خبر وفسر رموز الرمل والشوكة (١٥٥) ، ويعتبر هـذا النوع من الكهانة من ألصق الامور بالادراك والمعرفة ، ولا تضر تسميتـه بالكهانة لان العبرة بالحال والتعقل لا بالقال والاصطلاح . وهذا النمط من الادراك الفطرى يشبـــه الى حد كبير ما كان يتمنـــاء أفلاطون .

---

(١٥٣) نفس المرجع ج ١ — ٤١٦
(١٥٤) الاصفهانى : الاغانى ج ٢ — ٧٢٥٠
(١٥٥) نفسه ج ٢١ — ٧٢٥٦

وما ابتغاه أفلوطين ، وما رجاه الفارابى وابن سينا ، وما قصده اسبينوزا ا لأن العرب وصلو االيه نتيجة الصفاء الفطرى الموروث أو الطبيعى أو الناتج عن صفاء الجو واعتـداله لا نتيجة خطة فلسفية . وترتيب سلوكى على غرار ما فعل فلاسفة الاشراق .

رابعا ــ الالهام والملك :

ولا ينكر جورجى زيدان أن تكون المعارف التى أدركها الكـاهن الذى يعتقد التوحيد بالذات قد وردت اليه بواسطة الارواح الطاهرة من الملائكة فيستطلع الغيب بواسطتها (١٥٦) . وليس كلامه هذا ضربا من الفروض الظنية التى لا تجد لهـا سندا من حال العرب . أو دليلا من آثارهم لان طريفة كاهنة اليمن سارت مع خزاعة عند انهدام سد مأرب نحو مكة ، فلما قاربوها قالت لهم :

« حق ما أقول لكم ، وما علمنى ما أقول الا الحكيم المُحكَم . ربّ جميعَ الامم من عرب وعجم ، قالوا لها ما شأنك يا طريفـة ؟ قالت : خذوا البعير الشَّدقَم فَخَضِّبُوه بالدم يكن لكم أرض جرهم جيران بيته المحرم » (١٥٧) فقد أسند تمعرفتها الى رب العالمين وهذه المعرفة هى التى يعبر عنها بالالهام وهى نوع من الادراك المقبول فى مبحث العلم المطلق أو المعرفة .

وعلى الرغم من أن النبى صلى الله عليه وسلم قد التقى بابن صياد الكاهن وتحدث معه ، وتبين للنبى أنه صدق فيما اختبره فيه الرسول صلوات الله وسلامه عليه الا أن النبى أراد أن يغلق باب الكهانة على المسلمين حتى يعتمد وا على قدرتهم أنفسهم . وحتى يلجأوا الى الله

---

(١٥٦) تاريخ التمن الاسلامى ج ٢ ــ ١٦ ــ ١٩

(١٥٧) **الاصفهانى** : الاغانى ج ١٥ ــ ٥٢٨٦ ــ ٥٢٨٧ (**الشدقم واسع الشدق**) .

دائما ، لان منابع الكهانة مختلفة كما رأينا: منها ما هو عن طريق الجن والشياطين أو السحر ومنها ما هو نفسى ، ومنها ما هو ربانى ، ولا نستبعد أن يدخل الشيطان فى كل منها لذا كان من الاسلم والاحق غلق هذا الباب كوسيلة من وسائل الادراك أو العلم .

الرد على من ربط بين ضعف التعليل والكهانة :

قلنا ان بعض الباحثين قد اتهموا العقلية العربية بضعف التحليل والتعليل متخذين من الكهانة ذريعة لاشاعة هذا الرأى ، وقد بنوا فكرتهم على أن العرب لما لم يستطيعوا الوصول الى الاسباب الطبيعية أو العقلية ، ولما لم يدركوا العلل الثانية أو الغايات لجأوا الى هذا السبيل فرارا من العجز العقلى . والقصور فى الادراك ، وسنتناول هذا الاتهام بالرد عليه من عدة وجوه :

الوجه الاول :

من الثابت تاريخيا أن العرب لم ينفردوا بالكهانة حتى نقول ان ذلك يرجع الى ضعف العقلية العربية لان طائفة من حكماء اليونانيين والروم قد ذهب الى التكهن . ولم يكن الاوائل من الفلاسفة اليونانيين يدفعون الكهانات . وشهر فيهم أن فيثاغورس كان يعلم علوما من الغيب وضروبا من الاسرار . والصابئة تذهب الى أن أوريايس الاول وأوريايس الثانى وهما هرمس وأغاثيمون كانوا يعلمون الغيب . وكذلك فقد انتشرت الكهانة عن بعض الامم المغولية وكانت تعرف باسم (الشامانية) وما زالت الكهانة موجودة الى الآن لدى هنود أمريكا . والنتيجة من وراء ذلك فى نظر المسعودى أنه ما من أمة خلت الا وقد كان فيها كهانة (١٥٨) . ولم يسلم العرب من الوقوع فيما وقع فيه معاصروهم

(١٥٨) المسعودى مروج الذهب ج ١ : ٤١٥ .

من الأمم العظمى على حد تعبير جورجي زيدان . وهذا يعنى أن اللجوء الى الكهانة طابع قديم منتشر وذائع لا يختص بأمة دون أمة ولا يرتبط بطبيعة التفكير والنشاط العقلى لجنس دون جنس ، ويذهب جورجي الى أبعد من هذا فيرى أن الكهانة دخلت بلاد العرب عن طريق الكلدانيين واليهود فهى علم من العلوم الدخيلة ، ويدلل على ذلك بان كلمة كاهن فى العربية حازى أو الحزاء وهى نفس الكلمة عند الكلدانيين (١٥٩) ، فلمَ لاَ نتّهم عقليات الامم الاخرى بضعف التحليل والتعليل كما نتهم العرب لو كان اللجوء الى الكهانة نوعا من القصور العقلى ؟

الوجه الثانى :

سرت العرافة والزجر والكهانة بين الامم القديمة جميعها ، ولا شك أن لسريان مثل هذه العادات أثره على فهم الاشياء ، وتأثيره على النظر العقلى لا لمَا يَخُصّ العقل فى ذاته ، ولا لطبيعة التفكير ، ولكن المؤثرات الخارجية ، والعادات الموروثة ، والافكار السائدة أو مايسميها ليفى بريل بالتصورات الجماعية . تلك التصورات أو الافكار التى ترسخ فى عقلية ما عن طبيعة الزمان والمكان والسببية فتشكل أصناما وحجبا فكرية تحجز العقل عن المضى فى طرائق التفكير العادية ، وتجعله يسلم بما توارثه من فكر ، وما ساد المجتمع من تصور يشترك فى اعتقاده جميع الافراد ويرى أن هذه المسلمات قادرة على الارضاء ، وأنها تستولى على العقل فتفقده الاتجاه الى الاسباب الطبيعية . ويؤكد هذا الباحث على أن اللجوء الى الكهانة أو السحر لدى القدامى لا يعنى ضعف العقل ، ومن يقول ذلك يجهل الطريقة الصحيحة لدراسة عقليات الشعوب التى سادت فيها مثل هذه التصورات ، بل ولا يرى لجوء

---

(١٥٩) جورجى زيدان طبقات الامم : ٥٢ وتاريخ التمدن الاسلامى جـ ٢ — ١٠

الافراد الى الكهان عجزا عن مباشرة البحث عن علة بل هو علة حقيقية وايجابية لانه عندما تعرض المشكلة ينصرف الانسان الى حلهـا بذاته أو عن طريق الـكاهن . وكل من الطريقـين بحث عن العـلة وأخـذ بأسبابها (١٦٠) أيا كانت الاسباب والشروح أو التفسيرات .

وأحب أن أقول ان هذا التصور الجماعى فى الرجوع الى الكهان عند العرب يختلف عن التصور الجماعى لدى البدائيين اليوم من حيث الكم فان البدائى كان يرد كل فعل الى القوى الخفية والسحر ، وليس كذلك عند العرب فكان لا يلجأ الى الـكهان الا فى حدود ضيقة جدا ، بينما يعتمد على نفسه وفهمه للاشياء فى الكثير والاغلب من الامور ، وتكاد الوقائع التى رجع العرب فيها الى الكهان تعد على أصابع اليدين والقدمين بينما لا نستطيع حصر الامور التى ساس العربى فيها أموره بنفسه وعللها بعقله ، وأما من ناحية الكيف فان العربى لم يعتقد كما اعتقد البدائى المعاصر بأن الفعل من تصرف الكاهن أو الساحر ، ولم يرد الافعال الى القوى الخفية ، ولم يسند قوة خارقة الى الكاهن على غرار ما ساد المجتمعات البدائية التى درسهـا الباحثون فى القرن المـاضى والحـاضر .

وبعبارة أخرى فا نالعلاقة بين الافراد والكاهن لا تعـدو مجرد استشارة فى حدث ما دون الاعتقاد فيه بأنه على صلة روحية أو أن له تأثيرا فى الظواهر ، وأنه مشارك فى احداثها ، أو هو القوة المؤثرة فى احداث الاشياء على وجه باطنى وخفى على غرار ما يعتقده البدائيون فى الارواح الخفية أو الجن أو السحرة ، فهم ينسبون الافعال والتأثير الحقيقى الى نشاط الروح أو القوى الخفية ، وليست المجالات الظاهرة التى تحدث من خلالها الاحداث أو الظواهر الا ظروفا للوقائع دون أن يكون لها تأثير . فالقاتل . والحيوان المفترس . والنهر وغيرها لم تكن

---

(١٦٠) ليفى بريل : العقلية البدائية ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٣ ، ٥١

أسبابا حقيقية فى القتل . أو الفتك . أو الاغراق ولكن القوى الباطنية هى العامل المؤثر . ومن هنا فكل ما فى الكون مقصود ومدبر وهو من وحى القوى الخفية . وكل حادثة كلية أو فردية أو نوعية ، طبيعية . أو انسانية مردها الى فعل الارواح أو الشياطين أو السحر ، وهذا هو قانون الكون وسننه فى نظر البدائيين (١٦١) ، وواضح تماما أن العرب لم يكونوا على هذا النحو من الاعتقاد فى الكهان . وبالتالى فالفــارق كبير بين العرب فى طورهم الاجتماعى قبل الاسلام وبين البدائيــين المعاصرين ، وهو فارق يميز جماعة تحاول الفهم والتعليل وتقصده ، وتجهد عقلها لتشرح وتفسر ، وتنسب الى نفسها فعلا وفهمــا وعملا وعلما ، وترد وقوع الحوادث الى ظواهرها فى الجو والارض ، وتحاكم القاتل وتقتص منه ، وتطارد الوحوش لانهم يؤذون ، وهذا يميزهم عن جماعة لا ترى الكون الا مجموعة من الافعال الغامضة التى ترجع الى قوى روحية متعددة ، وتحاكم السحرة على فعل لم يقترفوه .

هذا بالاضافة الى أن عرافة العرب وكاهنهم كان يخبر أحيانا عن علم نابع من صفاء النفس أو تعلــيم الملك بينما كان ساحر القبــائل البدائية الاخرى لا ينطق الا شعوذة ولا يتكلم الا تمويها وكذبا ليبعد عن نفسه تهمة الحدث الواقع فقط ، وكثيرا ما صــدق كاهن العرب ، وكثيرا ما ضلل ساحر البدائيين فالفارق عميق من كل الوجوه ، ولهذه الفروق الجوهرية لم يقل أحد ان العرب من بين العينات التى بحثها الدارسون وحكموا على عقلية البدائيين من خلالها أو من خلال آثارها . ولم يكن العرب على حال من البداوة الموحشة كحال المعــاصرين من البدائيين ، فاذا أطلقنا حكما بدائيا معاصرا يتعلق بطبيعة التفكير على العرب قبــل الاســلام نكون مخطئين تمام الخطأ للفروق المتعــددة التى ذكرناها .

---

(١٦١) نفسه ٣٠ ــ ٥٠ .

الوجه الثالث :

ومما يدل على صدق ما ذهبنا اليه وأن العرب كانوا يفكرون أولا ويحللون ويعللون قدر استطاعتهم وطبقا لما يتناسب مع طورهم الاجتماعي ، ولا يلجأون الى الكهان الا فى أضيق الحدود . وفى الحوادث التى لا تقبل طبيعتها تحليلا ولا تعليلا ، أو تقبل ولكن ظروفهم الحضارية ، وامكانياتهم المتاحة لا تؤهلهم لذلك ما نراه من القاء نظرة على بعض النماذج من المسائل التى لجأوا فيها الى الكهان لنرى أن طبيعتها لا تقبل التعليل العقلى ، ومن ذلك مثلا أنه كان للفاكه بن المغيرة بيت للضيافة بارز يغشاه الناس بغير اذن فخلا البيت ذات يوم فاضطجع هو وزوجته هند بنت عتبة فيه . ثم نهض لبعض حاجته وأقبل رجل ممن كان يغشى البيت فولجه فلما رآها رجع هاربا . وأبصره الفاكه فأقبل اليها فضربها برجله . وقال من هذا الذى خرج من عندك ؟

قالت : ما رأيت أحدا ولا انتبهت حتى أنبهتنى ، فقال لها ارجعى الى أمك ، وتكلم الناس ، ولما كثروا رجع والدها اليها يعيد عليها القول فأنكرت فحاكم الفاكه الى بعض كهان اليمن ، ثم ساروا اليه وعندما أوشكوا على الاقتراب منه تغير حال هند فخاف أبوها أن يكون بها شىء فأوعز اليها بذلك فقالت « والله يا أبتاه ما ذاك لمكروه . ولكنى أعرف أنكم تأتون بشرا يخطىء ويصيب ولا آمنه أن يسمنى ميسما يكون على سبة » فاختبره أبوها قبل أن يعرض عليه هذا فوجده ممنكا فقدمها اليه فقال لها « انهضى غير رسحاء ولا زانية ولتلدن ملكا يقال له معاوية » (١٦٢) فلما أراد الفاكه أن يأخذ بيدها نترت يدها منه وقالت « لاحرصن أن يكون ذلك من غيرك فتزوجها أبو سفيان » (١٦٣) .

ولجأ الحارث بن ظالم عند أحد ملوك غسان بالشام مستجيرا به من فتكه بعديد من رؤساء العرب فأجاره ، وكان للملك ناقة فنحرها

---

(١٦٢) الاصفهانى : الاغانى ج ٩ — ٣١٧٣ — ٣١٧٤ .

الحارث عندما طلبت امرأته اداما وأخذ شحم سنامها ، ثم خبأته امرأته عندها فحاولوا معرفة القاتل فلم يجدوا سبيلا الى ذلك فأرسل الملك الى (الخمس التغلبى وكان كاهنا فقال ان الحارث هو الذى نحرها) فتذمم الملك وكذّب،فقال الكاهن ان أردت أن تعلم علم ذلك فدس امرأة تطلب الى امرأته شحما فجاءت المرأة ، ودخل الحارث وزوجته تعطيها فقتل المرأة ودفنها فى بيته ، ثم افتضح أمره وتخلى عنه الملك ، ثم قتل بعد ذلك (١٦٣) ، وقيل وقعت الحادثة عند النعمان بن المنذر بالحيرة لا عند ملوك غسان بالشام .

فأنت ترى أن هذه الحوادث ليست من النوع الذى يمكن الوصول الى حقيقته بالعقل آنذاك ولذا فقد كان من الضرورى اللجوء الى الكاهنة لمعرفة ما يمكن معرفته .

الوجه الرابع :

وكذلك فانه مما يؤكد وجهة نظرنا فى اعتماد العرب على القدرات العقلية ، واهتمامهم بالبحث والدراسة والشرح والتحليل ، وأن عقولهم ليست قاصرة عن الاستيعاب ما عرفناه عن بعضهم من مواصلة البحث والتفكير ، ودخول بلاط الفرس والروم والتعلم عندهم ، واستيعاب علومهم بنفس الذكاء والمهارة التى كان يتعلم بها أبناء الفرس ، وربما فاقوهم بداهة وفطنة ، وقصة زيد بن عدى ، وابنه عدى بن زيد وقربه من كسرى ، وتعلمهما الفارسية وثقافتها مشهورة ، كما خاطب القرآن العرب بأدلة عقلية متنوعة ، وتعليلات منطقية متعددة ، وطالبهم بالنظر والاعتبار المجردين ، ولو كانوا فى طور بدائى لا يسمح لهم بهذا النظر لكان خطابهم على غير وجه ، ولكنهم فهموا مضمون الادلة ، واستوعبوها ونبغ من أسلم فى استخراج الاحكام والقواعد منها .

---

(١٦٣) نفسه ج ١١ — ٣٩٠٣ — ٣٩٠٤ — ٣٩٠٦

الوجه الخامس :

لم ينفرد الكهان بالحكم ، ولم ينصبوا قضاة فى الاسواق الشهيرة ، ولم يجلسوا فى ساحات المنازعات والمنافرات حكاما يقضون بين القبائل، ولم يلقوا من التقدير والاحترام ما لقيه الحكام والاجواد والشجعان والفرسان ، واننا لنرى العرب يلجأون دائما لرؤسائهم عند التقاضى وفى الخصــومات والديات ، وفى الصراعات الفردية والقبلية . وفى كل الحوادث والقضايا ، واشتهر منهم الكثير فى ذلك ممن كانوا أكثر صيتا ، وأذيع شهرة من الكهان ، وكانت أحكامهم محل احترام وقبول من أحكام أهل التكهن . وامتلأت أشعار العرب بمدح أصحاب الرأى والحكمة ، والقول السديد ، والمنطق الفصيح ، وبالثنـــاء والاشادة بأهل الجود والاحسان بينما لم يرد الا البيت أو البيتين فى شأن كاهن معين ، ولم تذكر الكهانة الا فى أبيات قلائل . وهذا يقطع بلجوء العرب الى الملكة الانسانية ، والى الجهد العقلى ، ويبرز احترامهم للتفــكير ولاحكام العقل بصورة تفوق سجع الكهان .

ومن قبيل تحكيمهم الرجال لا الكهان ما نجده من بنى أسد بعد قتلهم لحجر بن الحارث والد امرىء القيس اذ أرسلوا رجالا فيهم كهول وشبان ، وفيهم المهاجر بن خداش عم عبيد بن الابرص . وقبيصة بن نعيم « وكان فى بنى أسد مقيما ، وكان ذا بصيرة بمواقع الامور وردا ، واصدارا يعرف ذلك له من كان محيطا بأكناف بلده من العرب » (١٦٤) وتحدث قبيصة أمام امرىء القيس حديث الفاهم المجرب صاحب الرأى والحنكة والخبرة والبصيرة (١٦٤) .

ويفتخر ذو الاصبع العـــدوانى (مرثد بن الحارث بن محرث) بقومه وأنهم كانوا حكام العرب المشهورين فيقول :

---

(١٦٤) الاغانى ج ٩ — ٣٢٢٣ — ٣٢٢٤

ومنهـــــم كانت الســــادات
والمـوفـــــون بالقـــــرض
ومنهـــم من يجيــــز النـــا
سَ بالسُّـــــنة والفــــرض
ومنهـــم حَـــكَمٌ يقضــى
فــلا يُنقَـضُ ما يقضــى (١٦٥)

ويعنى بالحَكَم الذى يقضى عامر بن الظرب العدوانى الذى كان حكما للعرب يحتكمون اليه وفيه يقول المتلمس :

لذى الحلم قبل اليوم ماتقرع العصا
وما عُلِّمَ الانسان الا ليعلمـا (١٦٦)

ومن الحكام عبد الله بن عمرو بن الحارث بن همام ، وربيعة بن مخاشن وهو ذو الاعواد ، وفيه يقول الاسود بن يعفر :

ولقــــد علمت لو أنّ علمى نافعى
أن السبيل سبيلَ ذى الاعواد (١٦٦)

فأنت ترى من خلال هذه النصوص أن العرب كانوا يرجعون الى الحكام من أرباب العقول ، ويأخذون بالاسباب فى الرجوع الى الاحكام العقلية وتفسيرها للحوادث ، ومعرفة عللها وأسبابها ، والاحتكام الى رجال ذوى خبرة وذكاء ، وهذا اقرار واعتراف بما لهؤلاء من خبـرة وحنكة ، ومعرفة بالاشياء ، وفى الوقت نفسه هو بعد عن سجع الكهان ، وتفسيراتهم ، ثم انك تلحظ بوضوح الخضوع والتقدير لاحكام العقل عندما يوصف حكم عامر بن الظرب بأنه لا ينقض لقوته وعمومه واطلاقه

---

(١٦٥) نفسه جـ ٢ — ٩٣٦
(١٦٦) نفسه جـ ٢ — ٩٩٦

واصابته عين الحقيقة ، ويربط الشعراء السابقون بين احتـكام العرب الى الحكام وقوة الحكم ودقته من جهة وبين العلم الذى امتاز به هؤلاء الحكام من ناحية أخرى ولم يرد هذا التقدير الشخصى ، والتقدير للحكم المبنى على العلم وسيادته واطلاقه مع شخص الـكهان وشروحهم أو معرفتهم . وعلى ما يبدو فان العرب كانوا يعتبرون أحكام الكهان من قبيل الشروح الخاصة والباطنية التى لا تبنى على قواعد ظاهرة معقولة وبالتالى فيمكن قبولها والاستئناس بهـا ويمكن ردها . وأما الاحكام العقلية الصادرة من الحكام والمبنية على أسس وقواعد ظاهرة ، ودراسة وتقويم للمواقف ، وموازنة بين الحوادث والآراء المتضاربة فهى الاحكام المعقولة أبدا والتى ينزل الجميع عن منطقهـا ويخضعون لمضـمونها . نضف الى هذا أن العرب كانوا يلجأون الى معارفهم فى الحـكم على الظواهر الطبيعية ، وفى الشئون العامة والخاصـة كما سبقت الاشارة اليـه .

معرفة الكهان فى الميزان :

من بين ثنايا النصوص التى سجلناها فى هـذا التذييل نستطيع الحكم على حدود الثقة فى علم الـكهان . وهل معرفتهم يقينية أبدا فى نظر العرب . وفى نظر الذين ذهبوا يسألونهم أم هى ظنية ؟ وهل هم مصدقون دائما أم لا ؟ ولعلك تذكر أن هندا شكت فى علم كاهن اليمن وخشيت خطأه . وأن ملك غسان أو ملك الحيرة كذب فى البداية الخمس التغلبى الكاهن . وأن الكاهن لم يستطع أن يفعـل شيئا فى تأبط شرا ليمنع اغارته على خثعم ، ولعل هذا هو الذى دفع تأبط شرا فى النهاية لان يعلن افلاس الكهان فى العلم وعدم قدرتهم على المعرفة . وأن ينادى فى العرب جميعا أن يرجعوا عن هذا النوع قائلا :

كذب الكواهن والسـواحر والرقى
أن لا وفاء لعـاجز لا يتقى [١٦٧]

---

(١٦٧) الاغانى جـ ٢٤ ــ ٨٣٥٦

ويقول فارس آخر أنا لا أبالى اذا عزمت بعقلى وشددت رحلى بما يقال عن الواقى وهو الصرد أو الحاتم وهو الغراب ، وما يفعل معهما من تطير ، ولا أعبأ بنتيجة التفاؤل أو التطير طالما أننى فكرت وعزمت ثم ينشد :

وليس بهياب اذا شدَّ رحلَه
يقول عدانى اليوم واقٍ وحاتمُ
ولكنه يَمْضى على ذاك مُقْدِمًا
اذا صَدَّ عن تلك الهنات الخَثَارِمُ (١٦٨)

فالفارق كبير بين احترام العرب لاحكام العقل وبين شكهم من أحكام الكهان .

---

(١٦٨) ابو الحسن النحو الاندلسى : المخصص ج ١٢ — ٢٥
(الواقى الصرد والحاتم الغراب والخثارم الرجل الذى يتطير) .

الباب الثالث

اللــه

بين التنزيه والتجسيم

الفصل الأول
مدخل عام فى الأديان

كل انسان يتعرض لدراسة الاديان القديمة يجد نفسه أمام عديد من الاسئلة والاستفسارات المتعلقة بنشأة الدين ، وهل هو نابع من شعور داخلى ، ودافع ذاتى ؟ أو أنه ضرورة اقتضتها الظروف التى يمر بها الانسان فى معاملته مع الطبيعة ومع الآخرين ؟ واذا نشأ الدين لاى من الاسباب فكيف كانت بدايته ؟ أكانت ساذجة بسيطة ثم تطورت الى أرقى ؟ أم كانت توحيدية فطرية ثم هبطت من عل الى أسفل ؟ وعلى الرغم من أن هذا الموضوع تناوله بعض الباحثين بصفة عامة لا سيما تلك البحوث القيمة التى سجلها أستاذنا المرحوم الدكتور محمد دراز ، والبحوث التى وردت فى ثنايا كتاب (كاسيرر) فلسفة الحضارة أو مقال فى الانسان . وعلى الرغم من أن الباحثين فى تاريخ العرب قبل الاسلام من الناحية السياسية والادبية من أمثال جواد على . وبركلمان . وضيف. والحوفى وغيرهم قد تناولوا هذا الجانب بسعة أو باختصار كل حسب نظرته الا أن الباب يبقى مفتوحا لم يوصد ، وأنه يسع كثيرا من الزوار الذين يحبون أن يرتادوا هذه الساحة ، وأن يجلسوا على موائدها ليروا ما فيها من دسم ، وما تحمل من فتات ، ثم يعبر كل منهم عن انطباعه الشخصى تبعا لمذاقه الخاص . ثم اننا فى حاجة الى التعرض لهذا الموضوع لنرى كيف تديَّن العرب ، وما هى طبيعة تدينهم .

الانسان هو الكائن المتميز بالتدين :

بعملية استقرائية سريعة نجد أن جميع الكائنات تقوم بدورها فى الحياة طبقا للنظام العام ، وخضوعا لا اراديا للقوانين التى تحكم هذا

الوجود الذى نحيا فيه ، ويستوى فى ذلك جميع أجنـاس الموجودات وأنواعها وأفرادها ، ابتداء من الشمس كمركز لهذا الكون ، وما حولها من ملايين الاجرام ، وما هو سابح فى الفضـاء ، وما هو مستقر على الارض أو فى جوفها ، لا فرق فى ذلك بين جماد ونبات وحيوان ، وبين ما هو ثابت أو متحرك ، الكل يعمل فى اطار الحيوية الوجودية السارية فى كل فرد فرد ، وهو لا يدرى أنه يعمل ، ولا يفكر فى أنه يعمـل أو لا يعمل ، ولا يتأمل كيف يعمل أو كيف يكف عن العمل . انه يسير بقانون الجبرية الالهية فى نظرنا كمتدينين — لا طبيعيين — ولا مجال فى حركته للافعال العرضية الطارئة التى ليس لها حسـاب فى علم المدبر ، واذا خضعت حركة ما لحركة أخرى ، أو ترتب شىء على شىء فهذا لا يعنى خضوع الدرجة الثانية للاولى خضوعا تقديسيا أو اجلاليا بل الكل منتظم فى عقد الابداع والانسجام فى الكون دون أن يكون أى من الكائنات خاضعا لغيره من نفس سلسلته أو ما فوقهـا . والقوانين الـكونية هى السائدة هناك وهناك ، وهى فى النهاية قوانين تكتشفها العقول بوسائل متعددة ، وتنتهى للعلم الاعلى ، فليست اذا من ابداع المـادة الصماء التى لا تعقل لذاتها انسجاما ولا ترابطا ، ولا تتخير لنفسهـا مجموعة دون أخرى . والمهم بعـد هذا أن الموجودات لا تحس بحركة ذاتهـا ولا بقانونها ، ولا تدرى من أين ابتدأت ، ولا أين تتجه ؟ ؟

ويبقى على الساحة الشاسعة للموجودات كائن واحد . يستطيع أن يدرك أنه يعمل ، ويستطيع أن يتخير الوسيلة المثلى لانجاز عمله ، وتثيره دائما دوافع البحث عن الإِنِّيَّةِ الاولى ، واللِّمِّيَّة النهائية ، ويحس فى عمق ذاته شعورا يوحى اليه من داخله أن ثمة قوة أعلى منه تتحكم فى كل ما يجرى على تلك الساحة ، وليست تلك القوة أنا وحدى . ولا أنا وغيرى ، ولا أنا والكل ، وبتبصر دقيق يدرك أنها ليست فينا ، ولا هى جزء مما حولنا ، انها قوة تهيمن وتخرج ، وتسيطر وتعـلو . وتسـير وتتنزه وتدبر وتتجرد ، هى ليست كالملك يحكم وهو فرد من بين الرعية ، ولكنه مالك الملوك والملك فليس منها .

ومع تسليمنا بأن غيرنا من الموجودات يسبح ويسجد لله بحكم الامر التكليفى العام الذى صدر للسموات والارض « ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » (١) وأنها تنطق حينا ولا نفقه قولها الا أنها تفعل ذلك بدون وعى وشعور عقليين ثم هى لا تكلف نفسها ولا تستطيع أن تكلف بالبحث عن البداية والمصير ووسائل السير فيما بين البداية والنهاية وينفرد الانسان وحده بهذا الحس الداخلى والشعور الباطنى السابق ، وبالدراية والوعى ، وبمحاولة البحث الدائم عن أوليتنا ومصيرنا ، وهذه أصول التدين التى يقوم عليها مما حدا البعض لان يقول عن الانسان وحده انه كائن يعتقد كما هو كائن يفكر سواء بسواء ، وانه لا يملك غير هذا . ولا يطلب منه الا ذاك . واذا قصر عن تلك المهمة ، أو تغافل عنها فقد تخلى عن حقيقة ذاته ، ولم يستجب لدوافعه الذاتية ، ولم يستعمل عقله استعمالا صحيحا ، ومن ثم يسم القرآن هؤلاء بقوله « صم بكم عمى فهم لا يرجعون » « صم بكم عمى فهم لا يعقلون » (٢) .

واذا صح بمشاهدة الواقع أن بعض البشر لا يتدين عامدا أو لاهيا ولم يكتشف نداءه الداخلى أو لم يستجب له فهذا لا يعنى أن التدين غير ذاتى ، وغير مستقر فى كياننا الشعورى لان الحكم فى مثل هذا يجب أن يكون على الكثرة الكثيرة التى تعبر عن الطبيعة الانسانية أسمى تعبير ، وأن يكون على الكثرة التى لم تجرفها تيارات الحياة لتغرقها فى خضمها ، ولتلفها بأثواب السراب والوهم حتى اذا جاء فى النهاية لم يجد شيئا « ووجد الله عنده فوفاه حسابه (٣) » ولا ينبغى أن نضع فى حسابنا كذلك هؤلاء الذين سيطرت على ذواتهم أفكار معينة فأفسدت طبائعهم ، وغيرت حسهم الداخلى (٤) . والحقيقة المشاهدة والملموسة

---

(١) فصلت الاية ١١ .
(٢) البقرة ١٨ ، ١٧١ .
(٣) النور ٣٩ .
(٤) د . دراز : الدين ٨٢ والدكتور سعد مختار على : دراسات فى تاريخ العرب : ٧ ، ٨ .

بعد ذاك أن الانسان هو المتدين بطبعه ، وهو الذى استخدم هذا النوع الاختيارى من السلوك ، والتاريخ يحدثنا فى كل عصر أنه هو الكائن الذى اتخذ معبودا أو معبودات ، ودان لها بالخضوع والانقياد بصرف النظر عن تعدد وتنوع مظاهر الانقياد والخضوع •

واذا صح أن الانسان هو الكائن المتدين ، الذى ثبت أنه زاول هذه المهمة فمتى كان ذلك ؟ ولم تدين ؟ وهل يستمر التدين حتى المصير النهائى للبشرية ؟ اذا طرحت هذه الاسئلة وجدنا اختلافا بين العلماء فى الاجابة عليها سواء فى الدواعى والبواعث التى يقوم عليها التدين أم فى الضرورة ، والحاجة الملحة فى بقائه واستمراره . ومن المناسب أن نسوق طرفا من وجهات النظر المتعددة ، منكرين ومثبتين ، وعلام بنى المثبتون اثباتهم ، ثم نقف فى النهاية مع أرباب الحق والعدل والخير •

انكار التدين والشك فيه :

١ — بينما قافلة الحياة فى أثينا تسير ، يداعبها نسيم الافكار حينا أو تعصف بها الخلافات بين الطبيعيين والرياضيين حينا آخر ، وبينما يأفل نجم الاله القديم (كرونوس) ليرث عرشه كل من أبنائه الثلاثة (زيوس) اله السماء ، (وبوسيدون) اله البحر ، (وهاديس) اله العالم السفلى ، وتقبع الآلهة الاوليمبية التى تختص بالسماء فوق أعلى جبل فى بلاد اليونان وهو جبل (أوليمبوس) فى (تساليا) الذى تبدو قمته وكأنها تلامس السموات العلى ، وهذا أمر يتناسب بالطبع مع ما للسماء من عظمة ومهابة فى نفوس البشر الى يومنا هـذا ، فعلى الرغم من أن الانسان البدائى والقديم لم يكتشف ما تحويه السماء من أفلاك ، وكواكب ، ولم يصل الى ما وصل اليه علمنا اليوم عن أهمية الاجرام العليا فى ادارة الحياة على الارض وصلتها بها . ومع حاجته الى الارض ونظره اليها على أنها تحمل طعامه وشرابه وتحوى غذاءه ، على الرغم من كل هذا كان يقدس السماء أكثر من الارض بشعوره

الداخلى ، وحسه بأنها مأوى الاله أو مسكن الآلهة ، أو هى الجهة العليا المناسبة لعلو وسمو الآلهة .

هذا وفى الوقت ذاته سكنت آلهة الارض سطحها واستقرت على سفوحها ووديانها والمنبسط منها ، وقدس اليونانيون (هستيا) كمكان النار وكالاهة لهـا ، كما قدسوا (أبولون) اله الطرق ، و (هرميس) حامى المسافرين ومانح الحظ الحسن أو قد يكون فى بعض الاحيـان للالاهة (هيكاتى) ويقوم الاله (زيوس هيركيوس) بحماية ممتلكات الاسرة ومراقبة فناء الدار ، وكان الحدادون يميلون للاله (هيفاينستوس) ويميل الرعاة نحو الاله (بان) والاله (أبولونوميوس) اله المراعى ، أما الزراع فقد عبدوا عددا وافرا من الآلهة على رأسها الالهة (ديميتر) أم الحنطة ، وظاهر الملاحون عددا آخر من الآلهة أهمها (بوسيدون)

وقدم كل فريق لالاهه انواعا معينة من القرابين (٥) .

بينما يجرى هذا كله على أرض اليونان اذا بالسوفسطائيين يهزأون من كل دين ومن كل متـدين ويرون « أن الانسان كان فى أول نشأته يعيش بغير رادع عن قانون ، ولا وازع من خلق ، وأنه كان لا يخضع الا الى القوة الباطشة ، ثم كان أن وضعت القوانين فاختفت المظـاهر العلنية من هذه الفوضى البدائية ، ولكن الجرائم السرية ما برحت سائدة منتشرة ، فهناك فكر بعض العباقرة فى اقناع الجماهير بأن فى السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء ، وتسمع كل شيء ، وتهيمن بحكمتها على كل شيء (٦) » وانما قصدوا وراء هذا التعليل أن يهونوا من شأن الدين باعتباره وضعا اجتماعيا ، وضرورة حيوية اقتضتها الظروف الاجتماعية ، وليس الدين استجـابة نفسية ، أو حسـا ذاتيا ، كما أنه موضـوع ومستحدث ، وليس له سمة القدم أو المصاحبة لنشأة الانسان وبدايته ،

---

(٥) هـ ج روز: الديانة اليونانية القديمة : ٨ — ١١ .
(٦) د . دراز الدين ٨٢ .

ولم يكف السوفسطائيون من التشكيك فيه ، والسخرية من شعـائره ، واختـلاق الاقاويل على آلهته (٧) حتى قال (بروتاجوراس الابديرى حوالى ٤٨٥ ق م) •

« أما الآلهة فلست أدرى اذا كانوا موجودين أم لا ، فهناك أشياء كثيرة تحول دون معرفتنا ذلك • أولا غموض الموضوع وثانيا قصر حياة الانسان (٨) » واللاأدرية هـىطبيعة الشكاك ككل ، والدعوى بالغموض تذرع واه ، وزيف مكشوف . وقصر الحياة هروب من مجرد البحث فى الذات والأنا ، وفى ذوات الآخرين ، وماذا تفيد الحياة طالت أم قصرت فى انسان لا يحب أن يفكر ولا يفكر فى أنه يفكر ، ولا يدعى لنفسه قدرة على التفكير أو الوصول الى نتائج ، والنتيجة من وراء قولهم تكمن فى أن التدين فكرة وحقيقة كبقية الحقائق التى لا يثبتها الشكاك ولا ينفونها وليست هى الفكرة الوحيدة التى لا تقبل البحث لذاتهـا حتى يوليهـا السوفسطائيون اهتماما كى نعول على رأيهم فى هذا الشأن •

٢ ـ واذا كانت نزعة السوفسطائيين فى انكار الاديان تقوم على الشك ، وتتخذه منهجا ، ومـنثم تنكر الدين كحقيقـة من بين عمـوم الحقائق التى ينكرها جميعها الشكاك فان مذهبـا آخر من المـذاهب الالحادية المـادية كالشيوعية ينظر الى الدين على أنه مخدر للعقل ، باعث على الجهل ويؤخر تقد مالمجتمعـات ، وانما بنوا حكمهم هـذا لمـا أصا بالمجتمع الروسى من تخلف وفقر وجهل ، ونظر أتباعه الى بعض المجتمعات المتدينة فوجدوا هذه السمات تعمها فحكموا بمقتضى هذا ، وبمقتضى خطة رسمها مؤسس هذا المذهب (كارل ماركس) لهدم الاديان ومحاربتها لشىء فى نفسه ولآمال بعيدة انطلق منها فى تأسيس فكرته على الدين ليس هذا مجالها •

---

(٧) يوسف كرم : الفلسفة اليونانية : ٤٥ .
(٨) جورج سارتون : تاريخ العلم جـ ١ : ٦٣ .

وكان وما يزال العداء وانكار الدين فكرة أساسية يقوم عليهـا المذهب الشيوعى ، ويتبناها حـكامه وفلاسفته ، ولقـد حدد(ماركس ولينين) منهج الشيوعية فى العقيدة فى كلمات « لا اله ــ والحياة مادة(٩)» وما « الدين والاخلاق والقـانون فى نظر (البـروليتـاريا) الا أراء برجوازية ، ورسالة (البروليتاريا) هى القضـاء على الدين والداعين اليه (١٠) » ويقول « الدين مخدر الشعوب وواجبنا تخليصها من هـذا المخدر » (١١) ويعلن (لينين) أن « الالحاد جزء طبيعى من الماركسية لا ينفصل عنها (١٢) » وفى عام ١٩٠٩ علق (لينين) أيضا على قول ماركس بأن الدين أفيون الشعوب قائلا « ان هذا القول المأثور عن ماركس هو حجر الاساس فى وجهة النظر الماركسية كلها ازاء الدين ان المـاركسية تنظر الى جميع الاديان الحديثة ، والكنائس ، وجميع المذاهب والهيئات الدينية بوصفها أدوات للبرجوازية الرجعية (١٣) » وفى عام ١٩٢٧ صرح ستالين بقوله « ان العلم والدين متعارضان ولذلك فان الدولة الشيوعية تتعارض والدين (١٤) » و فى سنة ١٩٥٥ قال نيكيتا خروشيشيف « اننا مازلنا ملحدين ، وسنبذل كل ما نستطيع لتحرير فئـة من الشعب من سحر الافيون الدينى الذى ما زال قائما (١٥) » .

وهكذا تفصح الشيوعية عن عدائهـا للدين عامة ، وتعلن أنها لن تدخر جهدا فى سبيل الحرب بين البـاطل من جهتهم والحق من جهـة الاسلام خاصة ، وعلى المسلمين أن يعوا هذا ولا يغتروا ببريق الوعود ، وأكاذيب القول ، ومعسول الحديث .

٣ ــ ومن التوافق فى السوء ، والاتفاق على الشر ما نراه كذلك من موقف زميل لماركس جمعتهما علائق العداء للاديان ومنطق الرفض لهـا ، ذلكم هو جان بول سارتر الفيلسوف الفرنسى المعـاصر وزعيم

(٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥) الاستاذ محمود الحريسى : الاسـلام يتحدى المذاهب والاديان ١٧ ــ ٢٧ .

الوجودية الملحدة . فعندما اعترضوا على انكاره لوجود الله علل ذلك في كتابه « الوجودية مذهب انساني » بأنه ألحد ليفسح للانسانية طريق الصنع والجدية ، وطريق الابتكار والاختراع . انه أراد — على حد زعمه — افساح المجـال للانسان كي يصنع قيمـه بنفسه ، وكي يبني حياته بمحض اختياره بلا سلطة آمرة يقول « ولا يسعني الرد على هذا الاعتراض الا بابداء أسفي البالغ على أننا نحن الذين نقوم باختيـار فيمنا ذلك لاننا ما دمنا قد ألغينا وجود الله . . . . وكان هو المبـدع القديم للقيم . فلا بد أن يكون هناك آخر يحل محله ، ويبدع القيم . وقد اخترنا نحن أن نبدع قيمنا ، وما دمنا نحن الذين نبدعها فليس من المعقول أن توجد الحياة مسبقة ، فالحياة ليست حياة حتى نحياها وأنت وحدك الذي تعطى للحياة معنى ، وقيمـةالحياة ليست الا المعنى الذي تختاره أنت لها (١٦) » .

ويقول في موقف آخر مفصحاًعن الحاد مذهبه « فالوجودية ليست سوى محاولة لاستخلاص كل النتائج الممكن استخلاصهـا من موقف الحادي منطقي مع نفسه . . . . ان الوجودية ليست الحاداً بمعنى استنفادها لنفسها في استعراض أوجه عدم وجود الله . وهي تعلن أنه حتى لو كان الله موجوداً فالنتيجة بالنسبة لها سواء ، وليس المهم أننا لا نؤمن بوجود الله ، ولكن المهم بالنسبة لنا أو مانظنه المشكلة الحقيقية ليس مشكلة وجوده . بل المهم هو أن الانسان محتاج لان يجد نفسه من جديد ، ولان يفهم أن لا شيء يمكن أن ينقذه من نفسه ، ولا لو برهن على أن الله موجود (١٧) » لست هنا بصدد مناقشة أفـكار الشيوعيين والوجوديين ، وانما نسوق موقفهم العام من قضية الدين لاننا نخرج عن طبيعة البحث الذي تحت أيدينا لو دخلنا في دروب من المناقشات ، وغروع من المجادلات . ولذا يكون من الاجدر الاكتفاء بنظرتهم العامة

(١٦،١٧) جان بول سارتر : الوجودية مذهب انساني : ٦٣ .

تجاه الدين تاركين الخوض فى الرد عليهم الى بحوث تتحمل هذه المصادمات .

٤ — ومن وجهة النظر اليقينية لا تخطر الدهشة على بالنا من أفكار السوفسطائيين والماديين وكل من خرج عن حد العقل بقدر ما تخطر اذا سمعنا واحدا من أمثال (فولتير ١٦٩٤ — ١٧٧٨ م) وهو كاتب من المشاهير الذين سموا بالنثر الفرنسى الى أوجه يتردد اذا ما تفلسف عن اتخاذ قرار واضح نحو الالوهية والاديان . ويزعم أن « الانسانية لا بد أن تكون قد عاشت قرونا متطاولة فى حياة مادية خالصة ، قوامها الحرث ، والنحت ، والبناء ، والحدادة ، والنجارة قبل أن تفكر فى مسائل الدينيات والروحانيات [١٨] » وعارض (بسكال) معارضة شديدة فى دعوته الى الدين . وأعلن أنه كان « يرغب منذ زمن طويل فى منازلة العملاق [١٩] » وحاول دحض وتفنيد أدلته فى تمجيد الدين السماوى الذى يعتنقه (بسكال) وتقويض حججه فى اثبات الدين عامة ، وأجهد نفسه لكى يعالج فى الانسان بواعث القلق وأسبابه . تلك البواعث التى يراها من وجهة نظره دوافع على التدين واعتناقه أ ووضعه . فاذا سحبها وعالجها أمكن كما كان يرى « أن يمحو من نفس الانسان آثار القلق الذى يدفع به صوب الدين [٢٠] » حسبما فهم يوسف كرم من مذهبه .

هذا موقفه من الدين العام . أما اعتقاده فى الله فانه فى وقت ما كان يؤمن به ويدلل عليه بدليل وجودى . ودليل ابداعى أما الوجودى فيقول فيه « اذا وجد شىء منذ الازل ، وأنا موجود . ولست موجودا بذاتى فهناك موجود بالذات هو الله [٢١] » كما تحمس للدليل الابداعى الذى اعتبره (نيوتن) أقوى الادلة . فكثيرا ما كان يردد دليل العلل الغائية قائلا « حين أرى ساعة بدل عقربها على الزمن أستنتج أن موجودا

---

(١٨) د . محمد عبد الله دراز : ٨١ .

عاقلا رتب لوالبها لهذه الغاية ، وكذلك حين أرى لوالب الجسم الانسانى أستنتج أن موجودا عاقلا رتب هذه الاعضاء ، وأن العينين أعطيتا للرؤية واليدين للقبض الخ (٢٣) » والعلامة المميزة لهذه العلة الغائية الحقة هى « أن يكون للشىء دائما نفس الاثر ، وألا يكون له الا هذا الاثر ، وأن يكون مركبا من أعضاء متعاونة على احداث نفس المعلول (٢١) » ويستنتج من كل هذا نتيجته التالية التى أفصح عنها شعرا فقال « ان الكون يحيرنى ولا يسعنى أن أعتقد أن توجد هذه الساعة ولا يكون لها صانع (٢٤) » .

والاله الذى وصل اليه ليس هو المطلق اللامتناهى الخالق بل هو فقط اله موجود أكبر عقلا وأقوى من الانسان ، ومع هذا فالقول به أفضل من القول بضرورة العالم التى تنطوى على صعوبات ومتناقضات لا ينطوى عليها القول بوجود الله ، ومن هذا المعتقد كان يحارب الماديين وأنصار التطور ، واذا صح أن الخير وقع هنا والشر حدث هناك فما هو شر لى قد يكون خيرا للآخرين ، الا أنه عندما حدث زلزال (لشبونة) وأودى بكثيرين فى عصره ثارت ثائرته وأعلن أن هذا الحدث اعتراض هائل فى أيدى الماديين (٢٥) ، وكأنه كان يتلصص المواقف التى تشير شكه فى وجود الله أو تعمقه ، فلما سنحت احدى المناسبات بهذا الزلزال لم يتورع عن أن ينبه الالحاديين الى ما فيه من طعن يمكن استغلاله لذوى النفوس الضعيفة والعقائد المرتابة ، وكأنه يريد أن يقول علام هذا التدمير والتشريد والقتل والحال أن الاله الذى دللت عليه هو القائد الماهر ، والربان العظيم لجميع أجهزة السفينة ، وأعضاء الانسان ، وأجزاء الساعة ، فعلام يغرقها بمن فيها ؟ ولماذا يفتك وفى يده العناية، ولماذا يدمر وهو قطبها ومديرها ؟ ، ولا شك أنه لا يسدى هذا الزلزال للملحدين بأكثر مما يهديه لنفسه ، وبأكثر مما يعبر عن شكه فى الدين

(١٩، ٢٠، ٢١أ، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ١٨٨ — ١٩٠ .

والالوهية ، ونسى مبدأه الذى قرره توا ، وهو أن الشر للبعض قد يكون خيرا على الآخرين ، والعلوم الحديثة تثبت اليوم أن البراكين والزلازل ذات آثار صالحة على الطبيعة الكونية ، وأنها ضرورة يقتضيها النظام أحيانا ، ونكتفى بهذه النماذج من السوفسطائيين والشيوعيين والوجوديين والمترددين كشواهد — لا حصر — على المفكرين للاديان .

المثبتون ومناهجهم :

والاكثرية العارمة من العقــلاء يقرأون تاريخ البشرية ، وتاريخ الاجناس كل جنس على حدة فيرون أن الجمــاعات البشرية قد تدينت من قديم وقد عرفت القوى العليا التى تدين لها بالخضوع والتقديس بصرف النظر عن الذات المعبودة ، وكونها مفــارقة مجردة أو مجسمة مشخصة ، واحدة أو متعددة ، فهذه صور ومظاهر تنم عن وجود الفكرة الاعتقادية مسبقا ، بمعنى أننى أومن بوجود قوة مقدسة أصورها بعد ذلك كما يتراءى لى ، وكما أتخيل ، أو أجردها كما أتعقــل وأبرهن ، أو أعتقدها طبقا لوحى ، الكل يشترك فى أصل واحد وهو الايمان ، وان تفرقت صور المعبود واختلفت النظرات حول ذاته وشخصه ، وما ينبغى أن يكون عليه ، المهم فى نظر الباحثين فى الاديان والمثبتين لها هو وجود هذا القــدر المشترك من الاعتقــاد بين البشرية ، وهو رباط جامع كاف للحكم على البشرية بأنها تدينت فى عصر ما قبل التاريخ وبعده ، فدراسة امكان الاعتقاد ونشأته ووجوده حقيقــة لا تعنى الا بثبوت الشعور الدينى واستقراره فى قلب الانسان من قديم مهما تعددت بعد ذلك صور المعتقدات وأشكالها .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فبعــد اعترافهم بوجود الدين كحقيقة لازمت الانسان الا أنهم اتفقوا فيما بينهم بعــد ذلك على أن الانسان قد مر بمرحلة لم يعرف فيها هذا النوع من الاعتقــاد ، وهو الوقت الذى شغل فيه بحاجاته الضرورية ، ومعايشه اليومية ، ثم تطور

فاخترع التـدين أو وضعه على حد تعبـير الفلاسفـة الغربيين يقول (كاسيرر) « ثمة مراحل عديدة فى المدنية الانسانية لا نجد فيها أفكارا محددة عن قوى الاهية ، ولا نجد فيها روحانية محددة أى لا نجد نظرية عن الروح الانسانية (٢٦) » واليه ذهب (فولتير) كما سبق ، وتكاد هذه الفكرة تكون محل اتفاق بين المهتمين بدراسة الاديان فى عصرنا على وجه الخصوص ، وهم بذلك لا يقرون بالنصوص الدينية المقدسة التى تتحدث عن تدين آدم وبنيه ، ومن جاء بعدهم ، وتتحدث عن تتابع الانبياء الى الامم والاقوام حتى عصر النبى محمد صلى الله عليه وسلم .

ويرفضون الا أن يتخذوا مناهجهم العلميـة الحديثـة فى دراسـة الاديان وكأنها ظاهرة طبيعية حاضرة يضعونها تحت المعـايير العلمية الحديثة لتقول كلمتها فيها على الرغم من الفارق الزمنى الكبير ، وليتهم قد اتفقوا على منهج واحد فى دراسـة الاديان اذا لكان الامر أسهل وأهون ، ولكان التصديق به أقرب الى المعقول ، حيث يجوز أن يقـال لعقولنا ان كل علم له منهجه ، وان المنهج الافضل لدراسة الاديان هو هذا على وجه التحديد لعلل وأسباب معينة ، ليتهم فعلوا ذلك ، وما شقوا على أنفسهم وشاقوا غيرهم فى الدخول الى الموضوع بأنواع شتى من المناهج ، والتى منها ما يتصل بالتحليل المنطقى ، ومنهـا منهج علمـاء الاجتماع ، أو المنهج التطورى أو المنهج النفسى ، تلك المنـاهج التى حاولت تفسير التدين من وجهة نظر كل فريق ينتمى الى أصـل المنهج وعلومه ، وسنحاول أن نمر عليها مرا سريعا .

أولا ـــ الطوطمية :

ان الفروق التى تفصل الكائنات بعضها عن بعض لم تكن واضحة تمام الوضوح لدى الانسان البدائى ، وانما كان يرى أن الحيـاة قوة سارية فى جميع الكائنات ، وهى رباط يربطها جميعها فى وحدة وجودية واحدة ، وكان من السهل والبسيط أن يتصور الانسان مثل هذا التصور

---

(٢٦) ارنست كاسيرر : فلسفة الحضارة : ١٩٠ .

طالما أنه يرى التشابه الحيوى بين الحيوان والانسان فى كثير من المظاهر والحاجات ، فهو يحتاج الى الماء والغذاء ونحن كذلك ، وهو ينمو ويلد والانسان على شاكلته ، والنبات يحتاج الى المـاء والتغـذية والتربة والانســان فى حاجة شديدة الى المـاء والغـذاء . ولمـا كان التشابه الحيوى ساريا بين كثير من الموجودات تصور الانسان لكى يفسر وجوده وأصله أنه منحدر من الكائنات الاخرى النباتية أو الحيوانية ، كل فرد أو قبيلة تختار نموذجا مقدسا تعبده وتقـدم له القرابين . وقد يكون النموذج مظهرا من مظاهر الطبيعة « وكانوا يعتقدون أنهم يشاركون فى طبيعته . وأن المبدأ التوتمى حال فى أجسادهم وأن مصائرهم مرتبطة بمصير هذا الكائن المقـدس (٢٧) » والى هـذا المنهج تنحو المدرسـة الفرنسية .

كما أقر كل من (سيربلدوين سبنسر . ف ج جلن) بعد دراستهما للسكان الاستراليين الاصليين أن فكرة القرابة الرابطة بين أشكال الحياة هى « مفترض عام للفكر الاسطورى والعقائد الطوطمية تسيطر على كل الحيـاة الدينيـة والاجتماعيـة لدى أشد القبـائل بدائية مثل سكان استراليا (٢٨) » وربما لا تقتصر الرابطة بين الانسان والطوطم على مجرد الانحدار من الاسلاف الطوطميين بل تتعداها حتى تكون « رابطة شاهدة واقعيـة ولادية أيضـا . تصـل وجوده المـادى والاجتماعى بالاسلاف » (٢٩) الذين ينتمى اليهم من حيوان أو نبات أو طبيعة (وفى كثير من الاحيان يحس أن هذه الرابطة هدية له) ويصرح « كارل فون دن شتاينن (٣٠) » أن بعض الافراد الهنديين « أكدوا له أنهم شىء واحد هم والحيوان الذى استمدوا منه أصلهم » (٣١) وكا نبعض الاستراليين

---

(٢٧) د . مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه : الكتـاب الثانى ٣٥٤ .

(٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢) كاسيرر : فلسفة الحضارة ١٥٧ ــ ١٥٨ .

يعتبرون رئيسهم نفس البذرة التي يقدسون نباتها على حد ما جاء في حكاية (فريزر) عن أقوالهم أنفسهم •

واذا تساءلت عن سر هذه الرابطة التي تنقلب الى هوية او وحدة حيوية أجابك (كاسيرر) بأن الاعتقاد المتين بوحدة الحيـاة هو الذي « يطمس الفروق التي تبـدو من وجهـة نظرنا شاهدة لا تخطئها العين ولا تنطمس . ولسنا في حاجة الى أن نزعم أن هذه الفروق مغفلة لدى البدائي تماما » (٣٣) ويتفكه كثير من الباحثين بهذا الاتجاه والتحمس له مع أن كثيرا من الجماعات لم تعرف هذا التنقل أو الطوطم ، وان الباحثين قد عمموا بعض العينات التي بحثوها في هذه العصـور على غيرهم من العصور الضاربة في القدم ، وأن الخوض في هذا المـاضي والحكم عليه نوع من التعسف العلمي •

ثانيا ـ الشعور بالحاجة الى تفسير الكون :

هذا هو الاتجاه الطبيعي أ والمنطقي العلمي ، أو العقلي التحليلي حسب اختلاف التعبيرات حوله ، وهذه هي الصيغة الثانية التي حاول بها الباحثون أن يفسروا نشأة الدين ، ويرى أصحابه بايجاز شديد أن الدين كان محاولة أولية من جانب العقل لتفسـير الظواهر الطبيعية . ولما لم يستطع التعليل بعقله ، وبدا له أن الكون قوة هائلة لا سبيل له الى فهمها فهما صحيحا هداه تفكيره وتعجبه في الوقت ذاته وتحيره بين الكثرة الهائلة الى أن يسند الافعال الكونية الى قوى متعددة : روحية خفية ، أو ظاهرة يصبغ عليها هو طابع القداسة . ويضفي عليها صفات الاحترام والتوقير •

وكان حب الاستطلاع ، والرغبـة في الفهم والتفسير ، وتزاحم الاسئلة على رأس الانسان هي السبب في اللجوء الى الدين منذ القدم عند البدائي . ويجب أن نصرف النظر عن الاقوال الواردة في هذا الشأن حول سبق مرحلة السحر كطريق ومنهج وهمي لتفسـير الاشياء وأن

عجزها عن القيام بمهمتها فى تعليل الاشياء وشرحها هو الذى مهد الطريق أمام الدين ليحل محلها كما يرى (فريزر) لانها تفرقة مصطنعة من وجهة النظر المنظمة ، وليس لدينا شواهد تجريبية تدل على أنه كان هنـــاك عصر سحر تلاه عصر دين .

نقول يجب أن نغض الطرف عن هذه النقطة فلا جدوى كبيرة من ورائها طالمـــا أن أنصار هذه الاتجاه يرون أن كلا من السحر والدين سواء سبق الاول أم تصاحبا كان بقصد التفسير للظواهر الـــكونية ، والحق يقال انهما مهما تسايرا فلا يتفقان لا من حيث الاعتقاد والقداسة فهى لا توجد الا فى الدين ، ولا من حيث الواجبات والشعائر التى يقوم بها الافراد المتـــدينون ولا يقوم بهـــا السحرة ، ولا من حيث الترابط والتوحد الذى ينشأ بين أبناء الدين الواحد والعقيدة الواحدة أيا كانت ، كل هذه الفروق تجعـــل الدين ذا أهمية بالغة ، وعلى كل فنقـــول مع (كاسيرر) انه « منذ البداية كان على الدين أن يؤدى وظيفـــة نظرية وعمليـــة لانه يحتوى نظرة كونية وأخرى أنثروبولوجية ــ تخص علم الاجناس ــ فهو يجيب على السؤال عن أصل العالم وعن أصل المجتمع الانسانى » (٣٣) .

واذا دار فى خلد الانسان ما يسميه (سانت هيلير) باللغز العظيم ، وهتف فى أعماقه هاتف : ما الانسان ؟ ما العـــالم ؟ من أين جاءا ؟ من صنعهما ؟ من يدبرهما ؟ ما هدفهما ؟ كيف بدءا ؟ كيف ينتهيان ؟ ما الحياة ؟ ما الموت ؟ ما القانون الذى يقودنا ونحن نعبر هذه الدنيا ؟ أى مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة ، وهل يوجد شىء بعدحياتنا العابرة ؟ ما علاقتنا بالخلود ، لا بد وأننا سنجيب عليها ولا توجد أمة ولا شعب ، ولا مجتمع الا وضع لها حلولا جيـــدة أو رديئة ، مقبولة أو سخيفة ، ثابتـــة أو منحولة (٣٤) ، وذلك فى قالب دينى صريح أو صيغة أسطورية خياليـــة

---

(٣٣) نفسه : ١٧٤ .
(٣٤) د . محمد دراز : الدين : ٨٤ .

أو مبهمة ، وربما يجعل الحلول منسوبة الى القوى الخفية التى يتكل عليها الانسان فى بداية تدينه اتكالا قويا وهكذا « يبـدأ الدين اعترافا خفيفا جزئيا بقوى تفوق الانسان ، ثم يميل مع نمو المعرفة الى أن يعمق الاعتراف بالاتكال المطلق على الاله ، ويتخلى الانسان عن موقفه الحر ، ويختار موقفا من أدنى ضروب الخنوع أمام القوى الغيبية الخفية »(٣٥) حسبما صرح (فريزر) فى كتابه الغصن الذهبى . ويتحمس لهذا الرأى أيضا (شلايرماخر) الذى يرى مع (كاسيرر) أن الشعور بالاتكال فى الاجابة على الاسئلة السابقة كان هو الدافع وراء نشأة الدين ، وطبقا لمثل هذه الآراء تعددت الآلهة عند المصريين حتى جعلوا لكل قوة الاها . والتاسوع المصرى فى التأليه مشهور ، وقلدهم اليونانيون فى ذلك كما رأيت فى صدر هذا المبحث .

ويجب أن نعى نقطة هامة جدا لم ينتبه اليها البـاحثون وهى أنه ليس صحيحا ما جاء على لسان (فريزر) من أن الانسان تنازل عن حريته للاله وخنع أو خضع له ، وتنازل له عن كل شىء ، لانه من المعروف أن الانسان هو الذى اخترع آلهته على أشكال متعددة واستبدلها بين الحين والحين كما شاء ، ومعروف أنها آلهة مجلوبة ومصطنعة ، وأن الانسان هو الذى كساها أثواب الاجلال والقداسة ، وأصبغ عليها المهابة والتقدير فهى اذا مدينة للانسان فى انتقائها وصفات قداستها على وجه الحقيقة . فلو تكلمت لنطقت شاهدة له بالتبجيـل والتعظيـم ، ولولا أن الانسان يحس حقيقة بدينونته لذات عليا تفوقه لكنه لم يستطع الوصول اليهـا على وجه الكمال اللائق بها فصنع لها نظـيرا وتوهمه أنه هى ، لو لم يحس ذلك لبصق على مصنوعه وانصرف ، على أنه كان يفعل ذلك أحيانا أثناء غضبه منه ، ومن هنا فقد كان الانسان واقعا بين احساس نفسى بقوة تفوقه ، وبين عجز عن التعرف عليه على وجه صحيح وبين رغبـة فى الاستفسار منه عن كثير من الاشياء فلما كان كذلك قام الانسان بكل

---

(٣٥) فلسفة الحضارة : ١٧٠ — ١٧١ .

هذا : فانتقى الاهه ، أو صنعه ، وابتكر له صفاته ، واخترع له شعائره ، ثم راح فى تواضع جم يقدس ما صنع واخترع .

ليس الانسان كائنا أبله ، لا يعى تلك البداهة ، ولا يدرك أنه صانع ما يعبد ، كلا انه كان يعى ذلك تماما ، وأنه كان يتصرف بمنتهى الحرية مع الآلهة اذا غضب أو رغب فى تغيير الهه لسبب من الأسباب تافه كان أو غير تافه ، ولكن الذى كان يلجم لسانه عن الثورة العارمة ، والسخط المدمر هو احساسه بضرورة أن يعبد كائنا ما ، فليكن هـذا الكائن حتى أعثر عليه ، فلأصنعه أنا الآن لعله يأتى اليوم الذى يصنع هو عقيـدتى على وجه سليم فيما بعد ، لعلنى أدرك تلك اللحظة التى أكون مقهورا فيها على أن اعتقد كائنا لم أصوره أنا بمخيلتى ، ولم اكسه أنا رداء المهابة من عقلى ، وهكذا كان الانسان مع الآلهة عبـدا مقهورا عابـدا بدافع الشعور الباطنى الذى يناديه فى كل لحظة فوقك قوة عليا ، وهو حر طليق يغير الاهه كل يوم ، ويستبدل به آخر ، ويمنحه ما يشاء من الصـفات أو يسلبه ما يشـاء .

وأما عن النقطة التى تخص السبب الذى نشأت من أجله الرغبة فى التدين وهو تفسير ظواهر الكون واسنادها الى الآلهة والاتكال عليها فان الباحثين أخطأوا كذلك لأن الذى يفسر فى الحقيقة لدى الأديان الوضعية لا السماوية هو الانسان ، فهو الذى يفكر ويعـلل ، ويشرح ويفسر ثم يسند ذلك للآلهة ليكسب الفكرة قدسية واستقرارا ، وظنى البـالغ حد اليقين أنه كان يعى ذلك ، وأنه انما أراد وهو يضع الأفكار بعقله وينطقها بلسانه ، ويهديها للآلهة بعد ذلك ، ويصرح أنها أقوال الآلهة انما كان يتبع خطة منهجية أكثر منها دينية ، تلك الخطة التى يريد صـاحبها أن يكسب أفكاره صفة اليقين ، والدوام والثبات ، فيقوم بهبتهـا للآلهـة واعارتها لها كى يكون لها الذيوع والاحترام طالما أنه لا يجـد وسـيلة للتأكد من صدق أفكاره وحمل الآخرين عليها سوى هذه ، واذا فقد كان الانسان انسانا وعبدا لحسه فى داخله ، والاها وعقلانيا وهو يهب للنبات

أو الحيوان أو الحجارة ثمار عقله ، ونتائج اجتهاداته وان العقلاء والمفكرين من الكهنة والعباقرة من المثقفين هم الذين قاموا بهذه المهمة .

وقبل أن أغادر هذا الموطن من الحديث أذكر بأن كثيرا من الدارسين والباحثين لم يرتضوا منهج التحليل العقلى أو الوضعى العلمى طريقا لتفسير نشأة الدين ويرون أنه لا يصلح (ولا يكفى فى فهم النظام الدينى المشتمل على غايات نهائية ، وعواطف قوية ، وطقوس رمزية لا مدخل للعقل فى أسسها) (٣٦) وان صلح فانما يصلح لدراسة النظام الاقتصادى أو السياسى المبنيين على أساس من المنطق والتعقل الظاهريين .

ثالثا ــ الشعور بالحاجة الى الترابط والاجتماع :

يقف رجال الاجتماع وراء هذا الاتجاه ويساندونه بكل قوة ، ويسمونه بالمنهج التكاملى أحيانا فى نظير المناهج الأدنى كمالا ، ويعتبرونه المنهج الأصلح فى فهم الظاهرة الدينية ، أما المناهج السابقة فهى لا تخدم أغراض علمهم بقدر ما تخدم أغراضا فلسفية ، وتأملات ميتافيزيقية ، وطبعا كل أصحاب علم يتحيزون لمنهجه فى فهم الأشياء ، وطريقته فى دراسة الظواهر ، وهذا هو السبب فى أننى ذكرت فى البداية ان نزعة التدين حائرة فى فهمها بين مناهج متعددة ليس من بينها منهج خاص بعلم الأديان تتضافر عليه الجهود لكى يخدم قضيته الأساسية بدلا من أن يجلب اليها طرق بحث ذات طابع مناسب لغير موضوعنا فى تاريخ الأديان ، ولما كانت كل طائفة تنظر الى الأديان من خلف نظارتها الخاصة بها ، والمصنوعة على قدر رؤيتها لصفحات موضوعها فان المحصلة فى النهاية أن يصاب أرباب المناهج الأجنبية بقصر نظر وهم يتطاولون لدراسة الأديان بمناهج تختلف فى أصلها زمنا وموضوعا ومقاسا عما نحن بصدد دراسته .

---

(٣٦) ارجع فى ذلك الى : اصول علم الاجتماع د/ عبد الباسط محمد حسن واخرين ١٤٨ ، الدكتور مصطفى الخشاب علم الاجتماع ومدارسه : ٣٥٣ .

واذا كان علماء الاجتماع يتحيزون لمنهجهم ويدخلون به رحاب الأديان لفهمها ، فهم يتواضعون فى سيرهم نحو غايتهم فى شرح الظاهرة الدينية فيقولون اننا لا ندرس الظاهرة برمتها ابتداء من نشأتها وأسباب تلك النشأة ، وتطورها ، وتاريخها ، كلا لا نجهد أنفسنا فى فروض النشأة وتتبع التطور والسير عبر المراحل التاريخية فهذا عمل شاق ، وجهد كبير ، وانما سنكتفى بدراسة الدين من ناحية العلاقات الوظيفية التى تنشأ بين النظام الدينى وغيره من النظم الاجتماعية الأخرى متضمنا ذلك التحليل الاجتماعى لنوع التكوين الوظيفى للنظام ذاته ، أعنى النظام الدينى بكل ما فيه من اعتقاد ، وصلات بين العابد والمعبود ، وشعائر .

وبالطبع هذا ما ينبغى عمله من علماء الاجتماع تجاه ظاهرة ليست هى الظاهرة الأساسية فى الاجتماع البشرى ، وليست ثانوية بالنسبة اليه ، ليست أولية ، وليست ذيلا وطرفا ، ومادامت كذلك فلابد من وضعها وضعا مناسبا بين ثنايا مسائل علمهم ، لا تهمل لما لها من صلات وثيقة ببقية الظواهر الأخرى ، ولا تتتبع من أولها تتبعا لا يمت الى علم الاجتماع بصلة ، ومن هنا اقتصروا على ما يخصهم وهو علاقة الظاهرة بغيرها من الظواهر الاجتماعية بعد تحليلها تحليلا يبين كل جزء وعلاقته بالبنيان الاجتماعى ، أو خدمته للفرد كعضو فى مجتمع لا منفردا فى عزلته، أو بعيدا فى وحدته .

وتبعا لهذه النظرة فانهم حللوا الظاهرة الى أجزائها فقالوا انها ذات عقيدة تفرض (نطاقا مقدسا يمتاز عن النطاق العلمانى فى كونه ملاذا للأفراد وموئل الرجاء وموضع التقديس والاكبار) (٣٧) وهذا النطاق يمد الفرد بقوة وعزم ، ويفتح له باب الأمل دائما ويغلق عليه باب اليأس فيزداد الأفراد قوة واشراقا وواقعية ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى

---

(٣٧) انظر المرجعين السابقين الأول ٣٥٦ ، والثانى ١٥٢

فانه يتكون من وراء ذلك مجموعة من العقائد والتصورات والقيم التى تمثل الأيدلوجية للنظام الاجتماعى ككل .

والاعتقاد بوجود سلطة عليا يعنى أن لها هيمنة على مسرح الأحداث الكونية فى المجتمع ، وهذا يؤدى الى حل كثير من الصراعات الناشئة بين الأفراد طالما أن الأفعال كلها ليست من كسب أيديهم وانما هناك سلطة عليا تتدخل فى تسيير الامور ، وكثيرا ما نسمع فردا يصالح اثنين فيذكرهم أن الله شاء هذا ، وأراد ذلك ، فيتعظ الطرفان ويقتربان ليقينهما أن كل طرف كان محلا للفعل لا مبتدعا ، وفى الوقت نفسه لا يضجر الفرد من تصرف القوة المقدسة بل يحمد الله أن وصلت الى هذا الحد فقط وينصرف مغتبطا راضيا ، وكثيرا ما تأتى المحبة بعد عداوة على هذا النحو ، ولو لم يكن ذلك لحمل كل طرف مسئولية الفعل كلها على الطرف الثانى ، وعندئذ لا نعلم نتائج المواقف ونهايتها .

وكم يسعد الانسان وهو يعتقد بوجود اله والحال أنه ليس معزولا عنه انه يحبه ويخافه ، يتودد اليه بالشعائر ، ويطلب منه الحوائج ، وقد تزداد العلائق والصلات حتى يفتح للعابد فيدخل الرحاب المقدس مغتبطا راضيا ، فرحا بما ناله وحظى ، وبجانب هذا فان الشعائر تزيد الأفراد صلات ومودة وترابطا ، وكم يكونون سعداء وهم فى رحاب الاله تحت ظل بيت من بيوته لو سلمت القلوب ، وخلصت النوايا .

وكثيرا ما تضمنت الظاهرة الدينية مجموعة من الأحكام والمحرمات التى تحكم الأفراد فى مجتمع ، وتجعلهم آمنين على أنفسهم وممتلكاتهم على أن هذا النوع من التحريم يعتبره كل من (ماريت فى كتابه « عتبة الدين » وجيوفنز فى « مقدمة لتاريخ الدين » وروبرتسون الصورة الأولى للنظام الأخلاقى والدينى ، ويرون أنه كان صورة ساذجة لا يتضح

فيها الفارق جيدا بين ما هو طاهر أو نجس أعنى ما هو حلال وحرام . ثم تطور بعد ذلك حتى تحقق الفصل وأضحى ظاهرا ، يقول كاسـيرر : يبدو (أنه ليس ثمة مجتمع مهما يكن بدائيا الا وقد طور لنفسه نظاما من التحـريم) (٣٨) بحيث تكون الاسـاءة الوحيـدة هى (الخـروج على — التـابو — أو الوقوع فى الحـرام) (٣٩) وكلمـة التـابو فى لغـة (البولينيزيين) تعنى فى لغتنا الحرام ، ويعتبر هذا النظام البدائى المحصور فى أنواع من المحرمات على ما فيه من قصـور (أول بذرة وألزمهـا فى الحياة الحضارية الراقية ، بل قيل انه مبدأ أول للفكر الأخلاقى والدينى ، وهو النوع الوحيد الذى كان يعرفه الانسان البدائى ، ويصل اليه من صور الطلب) (٤٠) وأول ما ظهر هذا النظام بوضـوح ظهـر فى أديان الساميين القديمة ، الى حد أن قيل انها كانت فى أول ظهورها مؤسسة على طريقة معقدة منه . ويصرح روبرتسون سمث بأن (القواعد السامية الأولى للقداسة — الطهارة — والنجاسة لا يمكن تمييزها فى أصلها عن المحرمات لدى المتوحشين . حتى فى تلك الأديان المؤسسة على أصفى دوافع خلقية لا تزال ثمة ملامح كثيرة تشير الى مرحلة مبكرة من الفكر الدينى تؤخـذ فيها الطهارة والنجاسة بالمعنى المادى) (٤١) ولقد كان هنرى برجسون يسمى مثل هذا النظام الذى يصلح لأن يكون نظاما اجتماعيا اكثر منه دينيا كان يسميه (بالدين الثابت) ، وكان يفضل عليه (الدين الدينامى) الحر الذى لا يخضع للضغط بقدر ما يخضع للانجـذاب ، وبه نحطـم الأخلاقية الثابتة التى فرضتها علينا العرفية التقليـدية أو الاجتـماعية ثم هو يستحث البشرية أن تتخطى الدين الثابت بطفرة سريعة لكى تصـل الى الدين الحر بأى شكل من الأشكال وتحت أى مؤثر ، سواء كان فلسفيا أو غيره ، ولقد انحاز برجسون فى مؤلفه الأخير وهو (مصدرا الأخلاق والدين) الى حيز أخلاقى ودينى بعيد عن فلسفته التى وصفت أولا بأنها

(٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١) كاسيرر فلسفة الحضارة ١٩٠ — ١٩٧ .

فلسفة حياة وطبيعة قال برجسون : (يغلب الانسان الطبيعة حين يدخل الوحدة الاجتماعية فى الاخوة الانسانية ، ولكنه أيضا يخادعها ، ويخدعها بذلك ، لأن تلك المجتمعات التى رسم تصميمها فى المبنى الأساسى للنفس الانسانية تطلبت أن تكون الجماعة مرتبطة ترابطا وثيقا لكن على أن يكون بين جماعة وأخرى عداوة فاضلة ، لقد كان الانسان حين سوته يد الطبيعة أول ما سوته كائنا يتمتع بالذكاء والروح الاجتماعية ، وكانت قد خططت له نزعته الاجتماعية لتجد مجالها فى الهيئات الصغيرة ، وقدر له ذكاؤه ليسعفه فى حياة فردية أخرى ، وفى حياة الجماعة ، لكن الذكاء تطور فجأة لأنه امتد عن طريق ما بذله من مجهودات فحرر الناس من التقييدات التى حكمت عليهم بها نواحى القصور فى طبيعتهم ، ولما كان ذلك كذلك لم يكن مستحيلا أن يفتتح بعضهم لموهبة خاصة أحرزوها ما كان مغلقا أمامهم وأن يصنعوا لأنفسهم على الأقل ما لم تستطع الطبيعة أن تصنعه لبنى الانسان) ([٤٢]) .

وهكذا نكون قد وجدنا بلا دين ردحا من الزمن لا يعلم مداه الا الله ثم كان نظام المحرمات ثم تطور شيئا فشيئا الى أن صار دينا . أو نظاما من الدين له عقيدته ، وقيمه ، وشعائره ، والزامه على نفوس الأفراد . وله أثره كذلك على الفرد فى علاقته الاجتماعية بالآخرين ، هذا التأثير الدينى الفذ الذى يعلى من العواطف على الرغبات العضوية ، ويسمو بالروح فوق الغرائز ، ويعلى كذلك من غايات الجماعة فوق الغايات الفردية بلا تحكم أو رهبة انما بالاقتناع ([٤٣]) والاعتقاد مع الرضا لما يقدمه للفرد من ترغيب وتحبيب فى الايثار والتعاون وبذل وتضحية ، والتدين فرصة

---

(٤٢) نفسه ١٦٥ — ١٦٦ ، وانظر برجسون تاليف فرنسوا ماير ترجمة تيسير شيخ الأرض : الفصل الخامس ١٦٨ .

(٤٣) اصول علم الاجتماع ١٥٣ ، علم الاجتماع ومدارسه ٣٥٥ — ٣٥٦ .

اللقاء مع الآخرين فى ساحات الخير والفضيلة ، ورباط مقدس لا يربط الأعناق انما يؤلف القلوب ، وهو دافع على الخير مرغب فى الثواب محذر من الشر والوقوع فيه ، وهو مخلص للفرد من مهاوى السقوط والاخفاق والقلق اذا بذل جهدا ولم يحقق ما يرجو من ورائه •

رابعا ـ الميل الفطرى نحو التدين :

واذ قد وصلنا الى هذه النقطة فاننا نكون قد اقتربنا من أخطر سبب لقيام الدين وأهمه ذلك لأن التدين فى أساسه شعور فطرى طبع عليه الانسان ، واحساس دفين فى عمق النفس الانسانية بأنه توجد قوة أعلى منى تتحكم فى بدايتى ومصيرى ، لست وحدى صاحب السلطة على هذا الكوكب الأرضى ، وما يعلوه من كواكب ، وأنى بذلك وخطواتى محدودة . وهامتى مهما ارتفعت لن تسابق شجرة ، أو تطاول جبلا ، وأنا بخطوتى وهامتى (لن أخرق الأرض ولن أبلغ الجبال طولا) (٤٤) ، واننى لمزود منذ نشأتى بهذا الحس الداخلى فى نفسى ، ومراحل التزويد ستأتى قريبا . والذى يهمنا الآن هو أن كثيرا من الباحثين أدركوا العلاقة الكبرى بين التدين والنزوع الفطرى ، وصرفوا عنايتهم عن الأسباب الخارجية ، وفتشوا فى أعماق النفس البشرية ذاتها ، وكان من الضرورة وهم ينبشون فى محيط هذه الأعماق أن يدركوا ما يقوله علم النفس من أن كل سلوك انسانى لابد له من دافع يكمن فى النفس ، يحركه ويدفعه ، سواء كان الدافع حقيقة أو مكتسبا •

ولعلنى لا أبالغ اذا قلت هنا ان المنهج الأول فى تفسير نشأة التدين لا يخرج عن كونه صورة من احدى صور المنهج النفسى الذى يرى فيه أحد رجاله وهو (وطسون) أن سلوك الكائن الحى يقوم على أساس الفعل المنعكس ، أى على أساس فكرة المثير ورد الفعل ، ذلك لأن النظام القائم على الطوطم كان رد فعل لما يجرى حولنا وما نحسه من مشاركة

---

(٤٤) الاسراء ٣٧ •

الآخرين لنا فى حياتنا ، ومشابهاتنا لهم ، ولما كانوا أكبر منا وأكثر فقد رضينا أن ننتسب اليهم ، وأن نتودد نحن اليهم ، وكل الذى يجب أن يتميز به التدين فى تلك الحالة عن الفعل الناشىء من التأثير التلقائى للمثير، أو ما يسميه (بافلوف) العمل المنعكس الشرطى هو أن المتدين يحس بفعله ، وبينه وبين تدينه صلة شعورية ، وبذلك يسلم من النقد الذى وجه الى المدرسة السلوكية فى علم النفس بأنها تجاهلت الحالة الشعورية .

وكذلك يمكننا أن نرجع القول بأن التدين نشأ رغبة من الانسان فى فهم ما يجرى حوله ، وترد عبارة حب الاستطلاع بين ثنايا الكلام عند أصحاب هذا المنهج ، وحب الاستطلاع احدى الغرائز عند (مكدوجل) وانفعالها التعجب ، فعندما شده الانسان وانبهر بالكائنات من حوله أثار فى نفسه الرغبة فى استطلاع المجريات فود لو أنه وقف على أسرارها فراح يبحث عن وسيلة للتعرف عليها عن كثب ، والدخول الى أغوارها عن مول ، وبالتالى فيمكن أن نرد المنهج الأول والثانى الى نظرية الدافع الفطرية بشطريها لدى المدرسة السلوكية عند (وطسون ، وبافلوف) القائلين بأن الفعل انعكاس أورد واستجابة للمثير ، ولدى المدرسة الغرضية عند (مكدوجل ، ووليم جيمس ، وشاند) الرامية الى أن الأفعال الانسانية نتيجة للدوافع الغريزية ، ويبقى فى النهاية أن نرجع منهج علماء الاجتماع الى فكرة الدوافع المكتسبة فى علم النفس أيضا لاسيما فى شعبتها التى تفسر السلوك الانسانى بما تسميه الدوافع المكتسبة الشعورية ، والتى تكتسب من البيئة وتختلف م نبيئة لأخرى ، ومن زمان الى زمان وهو تفسير يتناسب مع تنوع الآلهة فى تعددها ، وفى توحدها ، وفى المهمات المسندة اليها (٤٥) .

أقول هذا لا تعصبا لمنهج علماء النفس فى تفسير السلوك الانسانى بمختلف صوره ، وانما أستند فى ذلك الى أن أرباب المناهج السابقة

---

(٤٥) حامد الخشاب : الحياة النفسية والعقلية ١٤ — ١٩ .

أنفسهم ، لم يتجاهلوا بالمرة العواطف الانسانية ، والحالات الشعورية للانسان وهو يتدين ، ولم تخل أحاديثهم من عبارات الميل الفطرى ، الشعور بالقداسة ، الخضوع والمحبة ، الرغبة فى الاستكشاف ، وكلها عبارات من صميم قاموس علم النفس ، ومن منا ينكر أن التدين فى منبعه حس داخلى ، وشعور بالولاء لذات أكثر سموا واجلالا ، وأنه فى المنبع تجربة نفسية أصيلة تلعب النفس دورا هاما فى مرحلة الاعتقاد ومرحلة الشعائر الدينية معا ، ولا تعتد بالعمل الدينى كثيرا الا اذا بنى على نية داخلية صادقة ، والا اذا صاحبته مشاعر الخشوع والخضوع والتواضع والمذلة النفسية للذات المعبودة أيا كانت تلك الذات ، وكل عمل يخلو من النية ، ومن العواطف السامية الأخرى فهو رياء ومظهر أجوف لا قيمة له فى نظر المتدينين .

والآن نعود الى موضوعنا مع أرباب المنهج النفسى فى دراسة نشأة الدين لنرى كيف فسروا قيام الدين ، وربطوه بجوانب نفسية أصيلة ، ونراهم كذلك صنفين . صنفا يظن أن الانسان مضى عليه زمن قبل أن يكتشف الدوافع النفسية الدينية فى ذاته ، وبالأحرى قبل أن يترجمها الى صورة دينية بسيطة أو عميقة ، وصنفا آخر يرى أنه كان متدينا منذ وجد وسيظل كذلك الى أن يلقى مصيره النهائى ، ومع كل صنف من الصنفين فى نظرته بشىء من النماذج وبعيدا عن الاستقصاء التام .

الصنف الأول :

فيتصور أن الانسان البدائى مكث مكتم الحس ، يحوى كنزا فى نفسه لم يستطع أن يفض مغاليقه ، ولا أن يهتك مساتيره ، ولا أن يكتشف خباياه ثم أصيب بذعر ورهبة شديدة من هول ما يدور حوله وضخامته ، وتغيره ، ومن توالى الفجيعة بين الحين والحين ، أو من جراء الحوادث السارة التى يصادفها حينا وأحيانا ، ولما وجد تقلبا بين سراء وضراء أصيب بنوبة خوف شديدة ، فظن أن وراء الحوادث قوة خفية

تتربص به ، أو تفعل به ما يفعل بغيره فحاول استرضاءها فدان لهـا بالاجلال والتعظيم ، وتقرب اليها بالشعائر ، وتودد اليها بألوان شتى من القرابين كى يعمل على استرضائها ، ومن ثم تكون غريزة الهرب ، وانفعال الخوف عند أنصار المدرسة الغرضية القائلة بالدوافع الفطرية الغريزية هى الأساس الذى تقوم عليـه بداية الدين خصوصا عنـد (ماكس مولر ، وجيوفنز) حيث قررا أن (نشأة الدين ترتكز على اعتبارات سيكولوجية واحاسيس ذاتية ، والشـعور الدينى هو اللغـة التى تترجم عن هـذه المشاعر) ([٤٦]) ولنستمع الى كاسيرر مرة أخرى يعبر عن هذا الاتجـاه فيقول (اذا تتبعنا خطتنا العامة ــ أى حكمنا على عقلية الانسان البدائى بأعماله كما نحكم عليه بتمثيلاته وعقائده وجدنا أن تلك الأعمال تتضمن دافعا أقوى مختلفا ، فحياة البدائى من جميع الجوانب ، وفى كل اللحظات مهددة بأخطار مجهولة ولذلك فان القولة القديمة « أول ما خلق الله على الأرض الخوف » تحتوى رجحانا من الصدق سـيكولوجيا داخليا) ([٤٧]) والحق أن هذا الكاتب قد كفانا مؤونة الرد على أنصار هذا الاتجاه برمته حين قال (حقا ان المقدس الجليل الالهى يحتوى دائما عنصرا من الخوف ، الا أنه فى الوقت نفسه « غيب جذاب » و « غيب رائع ») ([٤٨]) .

نخافه ونحبه ، يرهبنا بسطوته ، ونسعد جدا ونسر سرورا عظيما ونحن نتقرب اليه وندنو من جلال سلطانه ، فالجلال مطلوب ، والكمال محبوب ، ومادامت طبيعة الاله على هذا النحو فلا يمكن أن تنفرد غريزة الخوف من بين الغرائز الأخرى بتكوين نشأة الدين ، وطالما أننا نحمـل كثيرا من الغرائز ، وأن أنصار مدرسة الصـيغ فى علم النفس يرون أن الدافع لا يمكن أن يكون واحدا فقط ، لا هو رد الفعل ، ولا هو غريزة فحسب ، ولا دافع شعورى مكتسب من البيئة فقط ، وانما هو المجـال السيكولوجى برمته ، وطالما أن الله لا يحوى عنصرا واحدا من الجلال

---

(٤٦) د/ مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه ٣٥٣ .

(٤٧،٤٨) كاسيرر فلسفة الحضارة ١٦٢ ــ ١٦٣ .

أو الكمال فمن اللائق والحال كذلك أن ننشد الدين في النفس ككل ، في جانب الخـوف والحب والرجاء ، والطلب والهـرب ، والدعاء ، وحب الاسـتطلاع ، وكل ما تمـدنا به النفس من امكانات ورغبـات ، وميول وعواطف وانفعالات .

وهذا المجال السيكولوجي الحي واحد في جميع الأديان وان تعددت مظاهرها ، وعقائدها ، وأخلاقها . ويقدم لنا (أرشـيبالد ألان بومان) وصفا ممتازا لهذه الوحدة الداخلية في كتابه « دراسات في فلسفة الدين » يسوقه ملخصا صاحب كتاب « فلسفة الحضارة » فيقول : انك (تجـد جوامع الايمان والعقائد الجازمة ، والهيئات الـكلامية منهمكة في كفاح لا ينتهي حتى المثل الأخلاقية في الأديان المختلفة تتباعد تباعدا لا يرجى فيه توفيق والتئام ، ومع ذلك فان هذا كله لا يؤثر في شـكل الشـعور الديني ، وفي الوحدة الداخلية للفـكر الديني ، وتتغير الرموز الدينيـة تغيرا مستمرا ، ولكن المبدأ الذي تقوم عليه تلك الرموز أعني انفعاليـة الرمزية لا يدركها تغير « واحد هو الدين وان تعددت الشعائر ») [٤٩] ولا شك أن تلك الوحدة الجامعة ، والموحدة بين عموم المتدينين هي تلك الوحدة الشعورية التي هي الأساس الأول ، والمبدأ الاصيل لكل نزعـة دينية .

ولما أفل نجم الزعم الرامي الى جعل الخوف وحده عنصرا أساسيا في نشأة الدين بحث فريق آخر عن مصدر مغاير داخـل رحاب النفس الفسيح ، والمترامي الأطراف ، هب أنني لا أخاف من شيء فهل لا أتدين ، هب أني منحت قلبا من حجر ، وعزيمة من فولاذ ونفسـا من صـوان ، وضرب على أذني وسمعي ، أو أنني احتجبت عن البشر طوال عمري فلم أر الكون يرعبني بتقلباته ألا أستطيع مع هذا أن أحس بشعور الدين ، أليست في داخلي قوة تفجـر في نبع الدين لو سكتت من حـولي جميع

---

(٤٩) نفسه : ١٤٢ .

المثيرات ؟ ألست قادرا بذاتى على اكتشاف ذاتى أولا ، ثم اكتشاف ما بعد ذاتى من خلالها ، ثم الوصـــول الى ما وراء الذوات جميعـــا من نقطة الكشف عن حقيقة ذاتى ؟ كانت هذه هى الأسئلة التى يمكن أن نفترضها تهجس فى نفوس أســـلافنا الأولين ، وظلت تتردد فى خلده ، وتجول فى جميع أرجائه ، يقلب صفحات نفسه لعـــله يعثر بين ســـطورها المنمقة والدقيقة على اجابة شافية أو مرضية •

وفى زحمة هذا التفكير وصخبه أو اتزانه ، وبعد مضى مدة قطعهـــا الانسان باحثا متأملا قدر طاقته فى جوانيته حدثت فجيعة الموت كما كانت تحدث دائما ، وألقى أحد المتأملين ، والمستغرقين فى تأملهم على من مات نظرة ، نظرة ليست كنظرات الواقفين جميعـــا ، ولا تســـتمد رؤيتها من انعكاس الضوء على الجثة الهامدة ثم ارتداده الى العين لترى ، انما هى تستمد أولا من طول التأمل قوة الابصار ، ولقد شـــدت العين بحبائل التفكير العميق قبل أن تشد بين أجفانها بأوردتهـــا ، وانبعثت الرؤية من الداخل الى العين لترمى بها على الصاحب الذى كان منذ قليل يتحرك ، وعاد كثير من المعانى الغامضة المرتدة من الجثمان الصامت والناطق معا الى مقلتى العين لتنقلاها الى معمل التفكير الداخلى الذى يعمل بجـــد ودأب كقطعة من البلور الصافى وضعت عليها شريحة من مادة معينة تحت مجهر فاحص ودقيق تنتظر من يفحصها ليصدر حكمه من خـــلال موقف حساس ، وملاحظة هامة ، وأراد ذلك العبقرى البعيد أن يشرك كل حواسه فى تجربته فانحنى على الجثة يراقبهـــا فاذا الحركة خامدة ، واذا بهـــذا النسيم الدافىء الذى تعود طريقا واحدا يخرج منه هو الفم بعد ما دخل من الأنف ، فلم لا يخرج ؟ انه كمية بسيطة ، والى الجو من حولنا ملىء بأطنان من الهواء ، فهل عجز عن أن يمد هذه الجثة بما تحتاجه ، ولكنى مثله ، وأستنشق أنفاسى ، وأحيا ، وهو لا يستنشقها ولا يردها ، وبدنى كبدنه ، كلانا مازال سليم الأعضاء والجوارح ، والفرق بينى وبينه هو تلك الكمية البسيطة من الهواء اذا فهى سر الحياة •

ولكن ما اسمها ؟ ، علام أطلق عليها من الأسماء ؟ ، هنا ينادى ذلك المفكر البدائى دعونا نسميها بما يشبه الهواء ؟ دعونا نطلق عليها ما نطلقه على الأثير ، دعونى أدعوها بالـروح ، وليس ذلك بعجيب ففى اللغـة (السنسكريتية) أقدم اللغات الهندية قد أطلقت على الروح والهـواء والريح لفظـا واحـدا هو (المـــان) ولا يختلف اللفظ فى الســـان الجاوى ، وكذلك الحـال بالنسـبة للجماعات البدائيـة فى كل من غرب استراليا ، والهنود الحمر فى أمريكا الشمالية ، واشـتق اليونانيون من الفعل « يتنفس » كلمة (بســيشيه) وهى فى الرومانيــة (بسيشيكيه) وكلاهما بمعنى النفس أو الروح ، وأخـذت كلمـــة (بســيكولوجى) التى عربت بمعنى « بسيكولوجيـا » وتعنى علم النفس ، وأيضـا معنى اللغتين اليونانية واللاتينية كلمـة (بنيتـو) ومعنـاها الهـواء ، وهو بمعـنى الروح أحيـانا فى فلســفة ما وراء الطبيعـة وهــو المســمى (بنمتو لوجى) أى العلم الروحى ، وتتقارب كلمـة الريح من الروح فى اللغة العربية ، وفى اللغـة العبرية النفس هى الروح ، لكنهم يقولون عن النفس « النفش » بالشين لا بالسين (٥٠) .

وهنا وصل الانسان البدائى الى ادراك الثنائية الانسانية (جسم روح) بشىء من التفكير المنطقى السليم ، ولكنه عاد بعد هذا الكشــف الى حالة التفكير من جديد ، وانفتحت أمامه آفاق التفكير حول كنه الروح وحقيقتها فاهتدى الى أنها أثيرية الذات ، لطيفة التركيب ، قادرة على المفارقة للمحسوسات ، وزاد يقينه بهذه المعلومات عندما نام أحدهم وهو مشغول بأفكاره هذه ، واستغرق فى نومه ، وأتته الرؤى التى تزحف على كل انسان ، وتلقاها فى هذه المرة بشىء من التفكير والتحليل ، ولم يدعها تتفلت من خياله ، وتذوب تحت حرارة الشـمس فى الصـباح ، تسقط كقطرات الندى خفيفة ، وتظل تقاوم ضوء الشمس وقتا قصيرا ثم تحترق وتتبخر ، وتعود فى المساء مع الليل وسكونه ، ومع النوم وعسولته ، ولما

---

(٥٠) د/ عيسى عبده وغيره : حقيقة الانسان الكتاب الثانى ، ٣١ — ٣٢

تكررت الأحلام صارت أمام الانسان مادة جاهزة للتفكير ، فتحقق من أن جسمه ما فارق الفراش ، وأن أصوات نومه كانت تسمع ، وحركات بدنه كانت تشاهد وهو يتمطى على أرائكه المتواضعة جدا ، فبدا له أن الروح شيء غير النفس الذى يدخل ويخرج لأنه قبع بينما هى سرحت تتجول بعيدا عن البدن وتستمتع بمناظر ربما لم تخطر قط على ذهن هذا النائم ، ولم تبد بالمرة أمام عينه ، وتصنع أمورا ، أو تجد لها حوادث يتبين له عدم وقوعها فعلا بعد استيقاظه .

عند هذا الحد تساءل لم لا تكون تلك الروح خالدة ، وأنها تفارق أبداننا ، وتسعد هى أو تشقى ، بعد أن تلقى السلام على الجثمان المسجى فى قبره ، وتشيعه ، وتلقى عليه النظرة الأخيرة ، وتقول اليه وداعا قد لا نلتقى بعد ذلك ، دعنى أسبح فى ملكوت آخر ، دعنى أهيم فى وديان أرضية أو علوية فانى صرت حرة طليقة بعد أن كنت سجنا لى ، وبعد أن كنت أنا حبيسة فى قفصك ، ومن ثم على الفور عندما خطرت هذه الفكرة وسرت راحوا يقدسون الروح ، ويقدمون للميت كثيرا من الهدايا لعل الروح تنعم بها فى سبحاتها ، أو انتظارها قريبة ، وكذلك كان العرب يفعلون ، يسوقون الذبائح الى القبور ، ويسقى النديم قبر نديمه مما كانا يحتسيان معا كما يخبرنا بن حبيب فى كتابه « المحبر » .

ولم يطل تصورهم للروح منتظرة بجوار القبر وهى مخلدة طليقة فعلام تقيد نفسها ، لم لا تذهب فتنعم كما ينعم أحياء من حولها ، لم لا تمرح كما تمرح الروح التى مازالت فى بدنها ، لم لا تكون كالهواء تسرى فى كل شيء ، وتدخل كل جسم ، وتسبح فى الآفاق كما تسرى على الأرض هنا تصورها فى أسلافهم كما تصوروها حالة فى كل مملكة الأرض من نبات وحيوان وجماد ، وفى مملكة السماء ، فى الآفاق والكواكب ، وخاصة الشمس ، ذلك المعبود الالهى والأعظم ، وهذا هو سر تقديس الشمس عند أقدم المتدينين ، وفى أقدم الديانات كلها ، وهى الديانة

المصرية . وقد عرفت عبادة الشمس عند الكلدانيين ، وعند العرب ، كما عرفت عندهم عبادة القمر أيضا ، واستقر رأى البدائى على أن الروح هى ذلك الكائن الأثيرى الذى يعتبر حيـاة لـكل كائن فهو جدير بالتقدير . وقمين بالاجلال والتقديس ، كما نجد بجانب هذا عبادة الأسلاف التابعة للأفكار السابقة عن الروح موجودة فى الصين ، وعند الرومان واستطاعت تلك العبادة أن تصمد فى الحالات البدائية المتخلفـة ، والحالات المتطورة والمتقدمة كذلك .

وكان (تايلور ، واسبنسر ، ودور كايم) ، من أنصار هذا الاتجـاه الرامى الى اعتبار الأحلام كلها ركائز لنشأة الأديان ، وقد صرح تيلور وسبنسر بأن فكرة الروح هى المحور الاساسى فى الدين (٥١) ، ويقول « هوبز » حسبما يفهم منه (برتراندرسل) (والخيال عند النوم حلم ، وأديان العشائر نجمت عن عدم تمييز الأحلام من حيـاة اليقظة) (٥٢) يقول هذا لأنهم تصوروا الحياة حركة مستمرة حال اليقظة والنوم معا . وأن ما نحسه ليلا فى منامنا هو عين ما ندركه فى يقظتنا ، ثم فرقوا بين الجسم والروح على نحو ما بينا ، وقولة هوبز هذه هى فى الحقيقة المسمار الحقيقى الذى دبه فى نعش مثل هـذه الفكرة ، ولو أن الأقدمين كانوا معذورين اذا رأينا فيلسـوفا كالغزالى يترك جهود العقـل ، وادراكات الحس ، ويشك فيها ثم يستفيق على قياس اليقظة بالنوم ، ويخرج من هذا القياس الى جواز أن تكون هناك حالة وراء الحس والعقل اسـمى منها هى البصيرة .

على كل لم يقبل العقلاء برضا وتسليم ما توصل اليه الأقدمون من

---

(٥١) انظر : فلسفة الحضارة ١٦٠ — ١٦٣ ، وانظـر حقيقة الانسان ح٢ : ٣٩ — ٤٠ ، وانظر كذلك علم الاجتـماع ومدارسـه ٣٥٣ — ٣٥٤ ، واصول علم الاجتماع ١٤٩ .

(٥٢) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ح٢ ٩٢

ارجاع فكرة نشوء الدين الى الحلم أو الروح . وشكوا فيما دعاه أنصار هذا الاتجاه من عدم تمييز البدائى بين النوم واليقظة . وقالوا انه كان لا يعدم أى وسيلة يفسر بها مظاهر الأحلام سوى أنه يلجأ الى التــدين من وراء هذه العملية ، وكذلك فان تفسيرهم هذا لنشأة ظاهرة الدين يضع العربة أمام الحصان حسب رأى الدكتور مصطفى الخشاب وغيره (اذ أن ذلك التفسير للأحلام يعتمد على الاعتقاد الدينى لا العكس) (٥٣) . ويلوم الدكتور الخشاب بشــدة تطبيق مناهجنا الحديثــة على الظواهر الماضــيه لاختلاف طبائع الظروف . وكيفيات الظواهر . ويرى أنه من الاستحالة أن نعرف على وجه الدقة كيف بدأت الأديان بمثل تلك الطرق التى يسلكها هؤلاء الباحثون اليوم .

الصنف الثــانى :

يتشدد أنصار هذا الاتجاه فى القول بأن النفس الانسانية هى المنبع الأصيل للتدين لا فى شعبة الخوف منها كما رأى البعض ولا برغبة حب الاستطلاع حسبما أرادت لها طائفة ، ولا فى الأحلام والرؤى كما قيــل سلفا ، وانما يرون التدين ميل فطرى طبيعى يجده الانسان فى نفسه ، ويحسه فى كيانه حتى ولو لم يخف ، ولو لم يرغب فى فهم شىء ، ولم يحلم بالمرة : اننى أحس بدافع الدين كما أحس بدافع الاجتماع ، كما أحس بدافع الى الطعام وحفظ النوع الى آخره ، بل ولا نكون مبالغين اذا قلنا ان الاحساس الدينى هو أصل النزعات الانســانية كلهــا ، وهو أقواها وأبرزها ، لأنه أصل الخلقة الانسانية والعلة التى خلقنــا من أجلهــا ، وسندلل على ذلك قريبا .

لما كان كذلك كان الدليل النفسى على وجود الله الذى هو موضوع التدين الأسمى من أعمق الأدلة وأسماها ، وهو الدليل الذى ان فتشنا

---

(٥٣) د. عبد الباسط محمد واخرون : اصول علم الاجتماع : ١٥٠ .

فيه بدقة وحذر اكتشفنا الذات الالهية عن كثب منا ، وبدون مواصل استدلالية معقدة ، وبدا الحق جل جلاله ، أو بدت الالوهية فى أى صورة وجها لوجه مع الذات البشرية بعيدا عن أجنبيات الموجودات ومرتفعات الآفاق، ذلك أن أدنى صورة شبيهة بالتسامى الربانى فى نموذج مصغر جدا هو الانسان فى عقلـه ، وتدبيره ، وحكمته ، ولا نعجب اذا أخبرنا الدين (أن الله خلق آدم على صورته) وبالقطع ليست هى الصـورة الذاتية ولكنها نوع من الصورة الصفاتية هذا من ناحية ، ومن ناحيـة أخرى أليست أرواحنا نفخة من فيضـه ، وسرا من روحه ، ونورا من أمره ، فاذا ما نقبنا عن الجوهرة واستخرجناها ، وأمكننا أن ننحى عنها الاتربة العالقة بها ، وبعض الغشاوات الدنية الحاجبة لها استطعنا على الفور وفى تلك اللحظة أن نكتشف بنورها النور الازلى ، أو صح أن يعود الفرع الى الاصل ، أو جاز أن يلقى الاصل بعض شعاعاته على سطح تلك البللورة المدفونة فتبرق فى قوة فيرى صاحبها الحقيقة تحت لمعان بريقها ، وتتظهر له المكنونات من ثنايا لمعانها ، وتذوب فى تلك اللحظة كل الكثافات ، وتتبدد المظاهر ، وتنتعش عوالم الحقيقة ، وتتوارى أشباح الخيال ، ولو استمر الحال لطار اللب ، وتحير المقـال ، ولكن الرحلة ومضات ، يعبر فيها الانسان أقصى المسافات ، ويطوى فيهـا الزمان والمكان ، ويعود صاحبهـا محملا بأعظم زاد ، وأقوى عرفان ، ويهتف هذه هى الرؤية الحقة لا الاحلام المرآة ، ليتنى عشت هنـاك ، ليتنى أحيا بها ، ليتنى أجمع معها ، كرهت الطرح فالطرح فصـل ، وكرهت الضرب فالضرب عتاب وغضب ، وأحببت الجمع لانه وصل ، والقسمة لانها توزيع النصيب فى العطاء [illegible]

ليتنى أبيت هنا ، ما أحلى الجلوس على الاعتاب ، ليتنى أحيا ما أحلى الحياة ، ليتنى أواصل ما أعذب الوصال ، ليتنى لا أعود الى كلام البشر فهو صمم الاذان حينا ، ليتنى لا أعود الى الاشباح فهى قذى العـين أحيانا ، لكن لا بد من العودة فقد آذنت شمس اللقاء أن تتوارى قليلا ، وقد أذن رب البيت لضيفه بالانصراف . غالى اللقاء لا تحرمنى من لذة

البقاءبعد الفناء ، والتملي بالشهود مع صدق الوجود ، الى اللقاء
فلا فراق لانى معك دوما فى الذهاب والاياب ، وأنت معى أبدا ، وأنا بك
ومعك ولك ما حييت وما فارقتنى الحياة .

نقول بعد العودة ان الذين أدركوا شيئا من عمق النفس ، وان الذين عادوا الى نفوسهم مستدلين أو متأملين فقط وان الذين يعاشرون النفس ويتأملون الدين من تلك الزاوية أعلنوا أن الدين غريزة وميل ، وطبع فطرى ، فهذا (بليز بسكال ١٦٢٣ — ١١٦٢ م) يطرح الميتافيزيقا فى الاستدلال الدينى وينادى بالرجوع الى النفس والنظر فى حال الانسان (٥٤) لان الادلة الميتافيزيقية يمكن أن تُضارب بمثلها ، ولأنها لا تقنع الا من له استعداد نفسى ، أما المحجوبون فلا يستجيبون لها طالما أن ميولهم الفطرية قد غشى عليها ، وأما (باروخ اسبينوزا ١٦٣٢— ١٦٧٧) فيرى أن جوهر الشريعة الالهية يدركه « الانسان فى نفسه فهى مشتركة بين جميع الناس ، ولا تقتضى الايمان بقصص أيا كان تاريخها » (٥٥) ولقد تعرض (هيجل ١٧٧٠ — ١٨٣١ م) الى علاقة الفن بالدين ، وذلك من الناحية الجمالية والمثالية ، وطبعا من وجهة النظر المسيحية التى تجوز تدخل الفن فى الدين لتصوير الابن والكلمة ، فانتهى به المطاف الى أن الفن لا يستطيع التعبير عن المثل العليا الدينية بالذات ، فما أحسه من شعور بالله ، ومن كمالات تتصل بموضوع عقيدتى ، فمهما برع الفنان فى التصوير فلن يكون مطابقا أو قريبا « وهذا الشعور بالعجز عن تصوير المثل الاعلى فى المادة هو أصل الدين ، وموضوع الدين المثل الاعلى أو اللامتناهى مدركا فى الباطن » (٥٦) .

ويعتبر الدكتور (ماكس نوردوه) هذا الشعور الدينى من أصل المشاعر النفسية فيقول : (هذا الاحساس أصيل يجده الانسان غير

---

(٥٤) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة : ٩٣ .
(٥٥) نفسه : ١١٦ .
(٥٦) نفس المرجع : ٢٨٤ .

المتدين كما يجده أعلى الناس تفكير وأعظمهم حدسا) ويصر الاستاذ محمد فريد وجدى على أنها أرقى ميول النفس ، وهى بنت الغريزة والجبلة عند الاستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز (٥٧) ، وجاء فى معجم (لاروس) ما نصه « ان الغريزة الدينية مشتركة بين كل الاجناس البشرية حتى أشدها همجية ، وأقربها الى الحياة الحيوانية . . . وان الاهتمام بالمعنى الالهى ، وبما فوق الطبيعة هو احدى النزعات العالمية الخالدة للانسانية » (٥٨) وان هذا الاهتمام بالمعنى الالهى ينال به كل انسان قدر طاقته بحسب استعداده وصفائه ، وثقافته ، وذكائه من العلم بالله والتدين ما يتناسب مع حاله طبقا لظروفه المختلفة من حيث الاستعداد النفسى والذكائى .

ودعونا الآن نلتقى سويا مع أحد الفلاسفة الذين يواجهون المشكلة الدينية بالفطرة الانسانية النقية ، أو بالصفاء القلبى والروحى نابذين الميتافيزيقا ، ومكتفين بالحس النفسى الدفين غارقين فى ملذات الرضا عن الله وحده ، ذاكم هو (جان جاك روسو) الذى وصفه (برتراندرسل) بالقوة فى ربوبيته الى حد أن كان سيقاطع حفل عشاء لان (سان لامبر) أحد الضيوف أبدى شكا فى وجود الله فصاح (روسو) على حد تعبير (رسل) « أما أنا يا سيدى فأنا أومن بالله » (٥٩) وقد خالف الفلاسفة فى عدم شغفه بالادلة الميتافيزيقية ، متجها صوب اللامنطقية الشعورية ، وقد بنى رفضه للحجج العقلية علىأساس أنها قد لا تبدو مقنعة جدا ، وقد نشعر أنها لا تبدو مفحمة لاى شخص اذا كان لم يستوثق من قبل من صحة النتيجة على خلاف الفيلسوف الذى ساقها وسلم بصحتها ، وان الادلة المنطقية تستدعى ضرورة أن يكون الشخص المتعرض لها ، والمصغى اليها على استعداد وأهلية لان يستفيد منها ، و لما كانت ملزمة

(٥٧) دكتور دراز الدين : ٧٩ ، ٩٧ ، ٩٨ .
(٥٨) نفسه : ٨٤ .
(٥٩) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٣ : ٢٩٨ .

لصاحبها فقط ، وليس بالضرورة أن يسلم بها الخصم ، ولابد أن يكون المتعرض لها ذا قدرة على استيعابها وجد (روسو) أنه من الافضل الاستغناء عنها .

ثم بعد ذلك استعاض عنها بطريقة ابتكرها فى الدفاع عن الدين ، والوقوف فى وجه الانتقادات التى وجهت اليه ، وقد أسسها على جوانب الطبيعة البشرية من الانفعالات ، والخوف ، والغموض ، واحساس الصواب والخطأ ، والشعور بالطموح الى آخره ، ويقول (رسل) عن تلك الطريقة النفسية الفطرية البحتة انها « قد غدت مألوفة الى الحد الذى قد لا يسهل معه على القارىء الحديث تقدير طرافتها ما لم يتجشم مشقة مقارنة (روسو) بديكارت أو « ليبنتز » مثلا » (٦٠) وكان اذا بدأت الطبيعة فى الحديث أى نمت وكشفت عن عظمتها تمتم بحجج أرسطو والقديس أوغسطين ، وديكارت هازئا بها . تاركا لمشاعره النفسية وحدها أن تتعامل مع الطبيعة ، وأن تستشعر العظمة لباريها ، وكأنه يريد أن يدع نفسه مع الطبيعة وجها لوجه ، لا ينظر فى الطبيعة نظر المستدل بل يقرأ فيها عظمة الخالق ، وحكمة المبدع ، انه لا يتخذها واسطة ، ولكن فيها سر التقديس ، وعظمة الجلال ، وانه ليدع نفسه فى تأملات لذيذة بعيدة عن المقومات والاستدلالات والبراهين والنتائج ، انه يحب أن يستنتج من المباشرة النفسية لتلك الطبيعة انه فى تلك اللحظة يستجمع قوانين الطبيعة ونظامها ، واتقانها وجمالها لا ليجعلها مواد لبراهينه ، ولكن ليجعلها مرايا تنعكس على صفحة نفسه مباشرة .

والحق أنه طبق طريقته هذه فى المجال الميتافيزيقى والسلوكى ، واننا لفى شوق أن نستمع الى (روسو) نفسه وهو يعبر عن خطته فى نماذج الهية وأخلاقية . فلنسمعه فى مقطوعة نثرية رقيقة يقول فيها لسيدة أرستقراطية « أى سيدتى أحيانا فى عزلتى فى مكتبى ، ويداى

---

(٦٠) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ج ٢ : ٢٩٧ .
(٦١، ٦٢، ٦٣) نفسه ٢٩٧ — ٣٠٠ .

تضغطان بشدة على عينى ، أو فى حلكة الليل ، أناصر الرأى القائل بأن ليس ثمة اله ، ولكن انظرى هنالك شروق الشمس ، وهى تبدد الغيوم التى تغطى الارض ، وتكشف عاريا منظر الطبيعة اللامع الرائع ، تبدد فى عين اللحظة كل سحابة من نفسى ، أجدهنالك ايمانى من جديد ، والهى واعتقادى فيه ، أنا أعجب به وأعشقه ، وأخر ساجدا فى حضرته » (٦١) .

وكما يكتشف فى نفسه معبوده والهه ، دون حاجة الى دليل فانه يفعل ذلك تماما فى الالزام الخلقى فيقول « أنا لا أستنبط هذه القواعد من مبادىء فلسفية عالية ، وانما أجدها فى أعماق قلبى كتبتها الطبيعة بحروف لا تمحى » (٦٢) ولما كان (روسو) على هذا النحو فانه أعجب بالبدائى الذى لم يعرف الدليل والحجة ، ولكن آمن وتخلق بالفطرة والقلب ووصفه بأنه كان زوجا صالحا ، وأبا كريما وكان مجردا من الجشع . وكان دينه دين السماحة الطبيعية (٦٣) ، ومع أننا نقدر فى هذا المجال تلك الفطرية العظيمة التى دعا اليها (روسو) ونرى أنها تصلح لهداية كثير من الناس فى بداية حياتهم وقبل أن تتعقد ظروفهم ، كما تصلح لاناس تجاوزوا معكرات الحياة وتخطوا حدود عوائقها وماديتها الا أن الادلة والبراهين تبقى صالحة لكثير من الناس لم يحظوا بما حظى به صاحب النقاء الفطرى أو سلكوا فى حياتهم مسلك الاستدلال ، ووطنوا أنفسهم على أن يشكلوا عقائدهم وسلوكهم طبقا لما ترتضيه عقولهم فهؤلاء لا تستهويهم أحاديث الفطر ، ولا تستميلهم لغة القلوب، ومن هنا كان (برتراند رسل) على حق الى حد ما ، أو كان على نصف من الحق ان صح هذا التعبير ، وصح معه أن الحق يتجزأ ، وأعنى بذلك أنه كان على حق الى منتصف الطريق فى نقده الشديد لرفض (روسو) البراهين العقلية مبينا أن المعتقدات القلبية لا نفترض صحتها أبدا ، وأنها معتقدات خاصة يقول بها البعض وليست ملزمة للآخرين ، واذا كان بعض البدائيين قد هداهم النور الطبيعى الى الاعتقاد بوجود اله فان

(٦١،٦٢،٦٣) نفسه ٢٩٧ — ٣٠٠ .

بعضا منهم أيضا دلتهم فطرهم الى أكل لحوم البشر ، وينتهى رسل من نقـده الى أنه يؤثر اقامة البـراهين ، ويفضـل توماس الاكوينى فى استدلالاته على روسو فى طريقته (٦٤) .

صعوبة التفسير وأخطاء الاحكام :

يبدو لنا جليا أن الدين لم ينشأ كظاهرة متطورة بدأت من الطوطم. ودفع اليها دافع الخوف ، أو الحلم ، أو تعقل الحياة وفهمها ، أو نشأ نتيجة المصلحة الاجتماعية كما يرى أنصار المـذاهب السابقة فى نشأة الكون ، تلك المذاهب التى طبقت مناهجها العلمية فى تعليل نشأة الدين على ما فيها من قصور ، ومع بعد المسافة الزمنية بين عصر الظـاهرة وعصر الدراسة ، ولم تقدم تلك المذاهب وثائق تاريخية مأمونة . أو أدلة مادية قطعية الدلالة ، وكل ما استندت اليه مجرد مشاهدات وملاحظات لقبائل بدائية متعاصرة ، وهذه المشاهدات يمكن أن تختلف من بيئة الى بيئة ، ومن عصـر الى عصر ، ويمكن أن تكون ناشئة من أسباب تختلف تماما عن الاسباب الاولى التى تدين الانسان الاول من أجلها ، ثم ان المشكلة ليست من السهولة والوضوح بحيث ندلى فيها برأى قاطع ، ذلك لان العالم الذى نحاول تفسير دينه وتعليله كان كما قال : ملتون « محيطا مظلما لا يحد ، بلا تخم ولا بعد ، حيث الطول والارتفـاع . والاتساع ، وحيث الزمان والمكان جميعا الى ضياع » (٦٥) وأيضا فلأن « الافكار فى الدين البدائى أغمض بكثير من أفكارنا ومثلنا وأبعد منها على التحـديد » (٦٦) ولمـا كان الحـال كذلك فى المـاضى فان الآراء تضاربت وتصارعت حول نشأة الدين ، وليس واحدا منها يبلغ من الدقة مبلغا يجعلنا مضطرين الى التسليم به ، وليس هذا التناقض البين فى نشأة الدين فقط بل ان كثيرا من الدراسات حول البدائى وظروفه ما زال

---

(٦٤) نفسه ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٦٥، ٦٦، ٦٧) كاسيرر : فلسفة الحضارة : ١٤٢ ، ١٧٨ ، ١٦٨ .

بينها وبين الجزم والاتفاق مسافة شاسعة ومن أمثلة هذا التناقض فى غير مجا لالدين ما نراه من الاختلاف الصريح بين علمـاء الاجتمـاع والانثروبولوجيا قديما وحديثا حول آلية البدائى فى تصرفه أو حريته واختياره (٦٧) ، وعليه فليس هناك مسوغ معقول يجعلنا نسلم بنتائج المناهج السابقة ، وتعليلها لنشأة الاديان فى الماضي السحيق .

نحو منهج أدق :

وأيضا فان هذه الدراسات أغفلت تماما وجهة النظر الدينية التى هى موضـوع الدراسة المطروح على بساط البحث ، والنصفة تقتضى أن أركن أولا الى مستندات العلم الذى أدرسه ، وأن أعمتدها اعتمادا أصيلا قبل كل مشاهدة أخرى ، وأن أجعلها أساسا لما يدور من اجتهادات وتعليلات . ولى الحق مع هذا أن أستخدم الاساليب العلمية فى تمحيص وتحرى الشواهد الدينية التى تخدم نشأة الظاهرة ، وتتحدث عن بداية التدين ، وهذا أمر بديهى لا سيما اذا كان الباحثون من الذين يعترفون بامكان نزول الوحى ، ومن المعتنقين للاديان السماوية ، وانه ليصـير من العجيب أن نعتنق هذه الاديان ، ونحـاول تعليل نشأتها مع غيرها من سائر الملل ثم لا نعتـد بما تقوله الـكتب المقدسة عن نشأة التدين وظهوره .

واذا تخلينا عن مناهجنا وأهوائنا نجد أن الاخبار المقدسة خاصة الواردة فى القرآن الكريم تحدثنا أن التدين كان مصدره الوحى ابتداء ، وأنه هو الصورة الاولى التى عرفها الانسان وتعلمها ووقف عليهـا ، وتأتى الآيات مبينة أنه سبحانه مصدر التعليم لآدم (وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضـهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسـماء هؤلاء ان كنتم صادقين . . قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنـا انك أنت العليم الحكيم — البقرة ٣١ — ٣٢) وأنه سبحانه أمر الملائكة أن تسجد له (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس — البقرة ٣٤ ، الاعراف ١١ ، الاسراء ٦١) وقد أخذ الله العهدعلى آدموبنيهوهمفىظهره

أن يوحدوه (واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ــ الاعراف ١٧٢) وأوحى الله اليــه ببسائط من الشرع ، وكان نظام التحريم السابق الذى ظن البعض أنه اختراع من الانسان للمصلحة ارثا من وحى الله حين قال لآدم (وقلنا يآدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هــذه الشجرة فتكونا من الظالمين ٣٥ البقرة ، ١٩ الاعراف ، ١١٦ طه) وعهد اليه بذلك فقال (ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما ١١٥ طه) ووضع له قاعدة فى الاحوال الشخصية ، وأساسا للترويج وكانت قصة الخلاف بين قابيل وهابيل المشهورة بسبب مخالفة الاول وخروجه عن تلك القاعدة (واتل عليهم نبأ ابنى آدم بالحق اذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ٢٧ ــ ٣١ المائدة) ويتحــدث القرآن عن وقوع مخالفة من آدم ثم تاب الله عليه ، وأهبطه من الجنة بسببها ، وكفل له الرزق فى الارض ، ووعده بتوالى الوحى على أولاده وبنيه (ان لك ألا تجوع فيها ولا تعرى ، وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى الآيات ١١٨ ــ ١٢٥) وكانت نبوة شيث بعــد ذلك تأكيدا على توالى الوحى وتثبيت الاديان على أسس سماوية ، وظلت دعوات الانبياء تترى حتى ختمت برسالة نبينا صلى الله عليه وسلم .

كل هذه النصوص تدل على أن الدين هو النظام الاول الذى عرفه الانسان منذ نشأته فى الجنة وبعد هبوطه منها ، وأن أولاد آدم كانوا يتعاملون ويعلمون ويفسرون بمقتضى المعارف الربانية التى تعلمها آدم وورثها منه بنوه ، وأكدت عليها الرسالات المتوالية ، على خلاف من يظن أن السحر هو النظام الذى سبق التدين ، وأنها كانت مرحلة أسطورية لجأ اليها الانسان لفهم الكون وتعليله ، وقد أعقبتها مرحلة الدين تحت الظروف المزعومة السابقة . وهذا وهم وزيف من وجهة النظر الدينية الحقــة .

وان المؤرخين المسلمين كالمسعودي ، وأبى حنيفة الدينــورى ،

وابن هشام ، وابن الاثير وغيرهم كانوا على حق وهم يلتزمون هـذا المنهج : فيتتبعون الدين في جوهره السماوي ، وكما له في فترة ما قبـل نوح ، ثم فترة ابراهيم وبنيه ، وتشعب ذلك ومـا اعترض تدين البشر من ضعف وتدهور ، وما حاول الانبياء تجديده ، واصـلاح النفوس البشرية عليه ، دون أن يتعرضوا الى ما تعرض اليه الغربيون من التزام المنهج الواقعي في تفسـير تلك الظـاهرة ، ومن يقـرأ مروج الذهب للمسعودي ، أو الاخبار الطوال للدينوري ، أو السيرة لكل من ابن هشام وابن كثير أو كتب التاريخ التي دونها المسلمون يلمس ما قلناه بصدق . وأرى أننا لو صرفنا الجهـد للتحقق من صـحة النصـوص والوثائق التاريخية ، وتحري أزمانها وأماكنها لكان من المفيد والمناسب فيما يخص موضوعنا ، خصوصا وأن الوحي يقرر بحجية لا تقبل النقد بداية الدين من مصدر سماوي ثم سيره الى الانحدار تحت التفرق والانتشار الذي حدث لاولاد آدم طلبا للرزق وعمرانا للكون .

ويعترف بصحة هذا الرأى (اميل بوترو) عندما علق على وثنية اليونان وأساطيرهم وخرافاتهم فقال « يعتقد بعض الباحثين أنهـا من غير شك وحي أسدل عليه ستار النسيان ، غير أنها كانت مختلطة متقلبة ، متباينة ، وفي أغلب الاحيان متناقضة صبيانية منكرة ، وغير معقـولة بحيث لم يكن بد من أن يرى فيها صنعـة الانسـان الى جانب الوحي الالهي ، ومن العبث أن ترد نشأة العقـائد الاوليـة والطـارئة الى الخرافات » (٦٨) . واذا كان الوحي قديما عند آدم ومتسلسلا على يد من جاء بعده ، وأنه نشأ لصيق الصلة بقلب ونفس الانسان فمعنى هذا أنه ان صح لدينا تأخر كثير من المظاهر الحضارية والثقافية ، والاجتماعية عن بداية النشأة الانسانية فلا يصح تأخر الدين ، أو على حد تعبـير

---

(٦٨) بوترو : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة : ١٠ .

هنرى برجسون « لقد وجدت ، وتوجد جماعات انسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة » (٦٩) .

« هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فان الحاجة الى الدين فى جوهره الاصيل ليست عقلية فحسب ، أو خيالية وعاطفية ، ولكن الدين فى حقيقته شامل يستوعب العقل والقلب ، والعاطفة والوجدان (٧٠) .

الاستمرار فى ساحات الصراع :

ليست الدعوات الالحادية بدعا من النظر والسلوك يجرى فى أيامنا فقط بل هى قديمة ، وتظهر فى كل عصر مرتدية أثوابا جديدة ولكنها من نسيج واحد ، خيوطه قد صنعت فى مصانع انكار وجود الله والدعوة الى الدهرية قديما والمادية حديثا . ولكن التاريخ الفكرى والسياسى يحدثنا أن تلك الاثواب تبلى وتتمزق ، ويبقى نسيج الحقيقة الدينيـــة وحده يقاوم هذه الموجات ويتصدى لها ، وهذا معروف وبديهى .

١ — وبدون تفصيل ، وبشىء من الايجاز فان الفلسفات الشرقية القديمة قد نشأت فى أحضان الدين ، وقامت على أكتافه ، وعملت هى من جانبها على تطوره ، وكان الدين فى بدايته غريزة واحساسا لـدى الانسان ، وبه وبالوحى ابتداء صار الدين فكرة صاحبت الانسان منـذ نشأته وولادته ، وبعبارة أخرى فان الفطرة التى أهلت للتدين ، وان الوحى الذى تدارك الانسان منذ أنفاسه الاولى فى آدم هما الطبيعـة والميراث اللذان حفزا الانسان للتدين ، وحتى فى تلك اللحظـات التى بعدت فيها الفطرة عن بدايتها . وغابت أحكام الوحى هب النابهون من البشرية يعبرون عن فطرهم ، ويصوغون لغيرهم دينا موضوعا يسيرون

---

(٦٩) د . دراز : الدين : ٨٥ .

(٧٠) راجع فى ذلك اقتال : تجديد التفكير الدينى ٧ ، والدين ١٠٠ ، والعلم والايمان ١١٢ ، واحمد السايح : المعرفة فى الاسلام بين الاصـالة والمعاصرة : ٧ .

عليه ويلتزمون معتقداته وسلوكه ، وتعتبر تلك المحاولات لصياغة أديان وضعية تفلسفا بدوافع دينية ، وميول عملية ، وطالما هى كذلك فانها لا تمل تطوير نفسها بالتفلسف ، ولا تعاديه فى الوقت ذاته ، ومن المعروف أن مصدر النشاط الدينى والفلسفى واحد هو العقل ، وهو لا يتصادم مع نفسه ، ولا ينشطر على ذاته ، وكانت العلوم جزءا من الفلسفة آنذاك ، وبالتالى فما كان هناك عداء بين الدين والفلسفة والعلم ، وانما الثلاثة كانت تعادى الالحاد والمروق ، ويمكن أن نتعرف على ذلك بوضوح لو تصفحنا دينا وضعيا من أقدم الاديان ، وهو الدين المصرى القديم لنرى فيه كيف تعانقت الديانة مع الفلسفة وتطورا معا حتى وصلا الى صورة توحيدية رائعة فى عهد (اخناتون) ، كما نلحظ الوفاق فى أديان الهند القديمة ، وفى البوذية وفى أديان فارس وكيف قامت الزرادشتية بدور الدين والفلسفة معا ، وفى الصين كيف كان لاهوتسيه متدينا وفى الوقت نفسه فيلسوفا اجتماعيا كما كان (كونفسيوس) كذلك ، وكان العرب متسامحين فى عقائدهم وأفكارهم فمنهم من كان مؤلها ، ومن كان وثنيا ، ومن كان دهريا ، ومن كان نفعيا ، الى آخر ما هو معروف من مذاهبهم وأديانهم ، وكانوا جميعا مع اختلاف عقائدهم يتعايشون فيما بينهم بلا صدام ولا صراع ، حتى الصراع بعد بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم كان فى المعايير الدينية العامة صدام دين لدين لا صدام الحاد لدين ، مع الفارق الكبير بين دين أصله الوحى ، وآخر أساسه الوهم والوثنية .

٢ — وأما الفلسفة فى اليونان فان ثمة حقيقة أفصح عنها (اميل بوترو) ظن أنها استطاعت أن تحقق الوفاق الفلسفى الى حد ما مع الاديان الشعبية ، تلك الحقيقة هى أنه « لم تقم على خدمة الدين فى اليونان هيئة منظمة من رجال الكهنوت مما ترتب عليه أن الدين لم يظهر فى ثوب من العقائد الثابتة الواجبة ولم يفرض الا طقوسا أى أفعالا ظاهرة تشغل جزءا من حياة المواطن وكان الدين الى جانب ذلك حافلا

بالاساطير والخرافات التى تثير الخيال وتهذب العقل وتدعو الى التأمل » (٧١) .

الا أننا نلحظ على الرغم من وجود هذه القاعدة أن العلاقة بين الفلسفة والدين الشعبى مرت بمراحل ثلاثة :

مرحلة التساهل والتهاون :

فى عصر الطبيعيين والسوفسطائيين الذين استهزأوا بالدين وسخروا منه ، بمنأى عن العقاب الشعبى والرسمى ، واننا نسمع زينوفان يقول (البشر هم الذين خلقوا الآلهة لانهم يلتمسون فيها صورتهم الحقة وعواطفهم ولغتهم ، ولو عرف البقر التصوير لخلع على آلهته هيئة البقر ، ولقد نسب هوميروس وهزيود الى الآلهة كل ما هو مخجل أثيم فى البشر) ويرى (انكساجوراس) أن النجوم ليست آلهة ولكنها أجرام ملتهبة من طبيعة الحجارة الارضية ذاتها ، كما سخر السوفسطائيون من الدين وأنكروه كما قلنا ، ومع هذا كله ظل الدين قائما ، وانتصر ببقائه بينما ذهبت الفلسفة الطبيعية بعد ما خلفت وراءها ثورة من الشك المدمر تمثل فى أفكار السوفسطائيين وهكذا تدلنا الاحداث أن المادية والطبيعية اذا أرادت أن تسيطر وتفرض سلطانها فلن يكون حصادها الا دمارا للفكر والعقيدة والاخلاق واشاعة لنزعات الالحاد ، وهو نفس الموقف الذى تكرر فى القرن التاسع عشر وأشاع نفس الآثار السابقة .

مرحلة العقاب والتبرم :

أدت النتائج السيئة التى خلفها الطبيعيون بعد أن فشلوا فى الوصول الى تفسير نشأة الكون ككل وبعد أن أخفقوا فى الاتفاق حول تفسير محدد ، أو حتى فى أدنى جزء من الوفاق حول بعض المبادىء ، وقد شاهدنا التلميذ يتصارع مع أستاذه ولا يتفق اثنان على رأى ،

---

(٧١) بوترو : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة : ١٠ .

وكان للطبيعيين آراء ، وللرياضيين آراء ، أدت كل هذه الاختلافات الى حالة من فقدان الثقة فى تلك الافكار ، والى فقدان الثقة فى العقل ذاته ، وكانت مرحلة الشك السوفسطائى الهشيم المرتقب من هذا النبت السىء، ولقد طال صبر الشعب والمتـدينين عليهم من طبيعيـين ، ورياضيين ، وسوفسطائيين . وولدت فيهم تلك الحالة حساسية مفرطة الى حد أن سقراط كان يعتبر بحق صاحب الخلاص للمجتمع الاثينى من حالة الدمار الفكرى والخلقى التى انتابت المجتمع ، واستطاع هزيمة السوفسطائيين وبناء الفكر على أساس عقلى . وبمنهج التوليد والتهكم الذى عرف به الا أن المجتمع لفرط حساسيته مما جرى على أيدى السابقين قبل سقراط لم يطق صبرا أن يتحمل من كان خلاصه على يديه فاتهمه بالخروج عن الدين وانكار آلهة المدينة فقضى نحبه مسكينا شهيدا فى ساحة الفضيلة ، وضحية للمكر والدس .

مرحلة الوفاق :

وجاء بعدذلك أفلاطون وأرسطو فأخذا علىعاتقهما أولا اثبات حقيقة العقل وقوته بازاء الضرورة العمياء ، والتغـير العـالم ، وعامل الصدفة وغيرها من الامور التى كانت تشكل القانون الوحيد للعالم (٧٢)، وظل كل منهما يجهد نفسه لاثبـات دور العقـل . واهتم أرسطو كذلك بالمـادة بجانب الصورة العقلية فكان العقـل فى مرتبـة أعلى وكانت الضرورة قاضية بوجود المادة الطبيعية مع العقل يقول بوترو « لا يرى أفلاطون ولا أرسطو أن الضرورة أى المـادة الخام منافرة فى أساسها للعقل والقياس ، اذ كلما كشفنا عن طبيعة المـادة وطبيعة العقل تبين لنا أنهما يتقاربان . ويدعو أحدهما الآخر ، ويتحدان » (٧٣) وهذا صادق على أرسطو أكثر من صدقه على أفلاطون الذى اعتبر العالم الحسى ظلالا وخيالا ت.

٧٢-٧٣) نفسه : ١١ .

ولما أثبت الفلاسفة دور العقل فى الطبيعة تحقق الوفاق بين الفلسفة والعلم ، وقد كان أرسطو يقول : « ان الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل ، ولكنها عاجزة عن بلوغ مرتبته ، وحين أثبت وجود الفكر فى ذاته ذلك العقل الكامل سماه الاله فاذا كان العقل قد ولى ظهر الديانة المتوارثة فذلك لكى يؤسس على العلم بالطبيعة ذاتها دينا أقوم وأصح » (٧٤) والعقل عنده اله غير مجرد بل هو رئيس الطبيعة انه الملك الذى يحكم جميع الاشياء وهو جدير حقا باسم زيوس ، وكل اله لمظهر خاص من مظاهر الطبيعة فهو مظهر من مظاهر القانون العام أى العقل أو الاله « وهكذا وفقت الفلسفة شيئا فشيئا بين نفسها وبين الدين ، ولقد سلم أفلاطون وأرسطو بالاعتقادات الموروثة فى ألوهية السماء والاجرام السماوية . والتمسا بوجه عام فى الخرافات أثرا أو بداية للفكر الفلسفى » (٧٥) وكذلك فعلت الرواقية حيث اعتبرت العقل معنى من معانى وحدة الوجود ، وهو أسمى جزء فى النفس . وما (زيوس) الا صورة الاله الذى يربط جميع الاشياء بوحدته . وحضوره فى كل شىء . أما الآلهة الثانوية فهى « رموز القوى الالهية كما تتجلى فى تعدد العناصر واختلافها . وفيما تنتج العناصر ، وفى عظماء الرجال ، وذوى الفضل على الانسانية » (٧٦) ولا ندرى هل كان فعلا مصرع سقراط وراء محاولات الوفاق بين الدين والفلسفة عند أفلاطون وأرسطو والرواقيين والافلاطونيين المحدثين ، أم أن الوفاق كان فلسفة حقيقية وبذا يكون هؤلاء الفلاسفة الذين مجدوا الفلسفة على أنها بحث حر ومجرد قد عادوا من جديد يتفلسفون على الطريقة الشرقية القديمة من ادخال الدين فى الفلسفة ، وصبغها به . على كل ثبت الدين . وفرض سلطانه على أعظم مذاهب الفلاسفة على وجه الاطلاق الى يومنا هذا . وركع له عمالقة الفلاسفة كأفلاطون وأرسطو فى اثبات واعتقاد واستدلال .

(٧٤،٧٥،٧٦) نفسه : ١٢ — ١٤ .

٣ — وثبت الدين فى القرون الوسطى ، واضطر الفلاسفة معه أن يقوموا بعملية توفيق بين الوحى والعقل ، أو بينه وبين الفلسفة ولكن تلك العملية قد استغنى عنها فى الاسلام وتحطمت تحت معاول الحركة السلفية ، والصوفية ، وثورة الغزالى بوجه عام ، ثم ازدادت الدعوة الى التجديد ثباتا على أيدى تلاميذ ابن تيمية ابتداء من ابن القيم حتى الامام الشهيد حسن البنا مارا بكل من الشيبانى ، والامير الصنعانى ، والطهطاوى ، وجمال الدين الافغانى ، والحركة السنوسية فى أفريقيا ، والمهدية فى السودان ، والشيخ رشيد رضا ، وأستاذه محمد عبده وغيرهم ، وكانت تلك الجهود هى الباعثة للنهضات الدينية فى مقابل الدعوات الفوضوية كدعوة مصطفى كمال أتاتورك ، والدعوات المفرطة كدعوات قاسم أمين ولطفى السيد وغيرهم .

واستطاع الاسلام أن يثبت على مر المحن السياسية والفكرية خلال القرون الحديثة والمعاصرة ، ذلك لان طبيعته تمنع من وقوع صدام فلسفى أو علمى لما يحوى من قواعد وبراهين عقلية ، وشروح وتفسيرات كونية ، ولانه يعطى الاذن الصريح للعلم والعقل أن يعملا فى حرية . وتحمل نصوصه كثيرا من مفاتيح العلم ، وبراهين العقل ، ونجد الحجج العقلية فى قانون السير والنظر واضحة ، كما تجد الحديث عن الافلاك ودورانها دقيقا محددا ، لهذا بقى الدين قويا صامدا وسيظل كذلك يحمل طابعه الجديد دائما متمثلا فى نصوصه المقدسة كما تركها نبيه صلى الله عليه وسلم .

والامر يختلف فى الدين المسيحى حيث مر بمرحلتين :

المرحلة الاولى :

فى أبان العصور الوسطى ، وفيها كانت تلك الديانة فى حالة اعياء شديد ، وقد أنهكتها الفترة الماضية ، وأرهقتها حاجات البشر ، ومطالبهم العقلية فاكتفت فى تلك المرحلة قبل عصر النضة بأن تلجأ للفلسفة ، وأن تفتح لها ذراعيها ، كى يقوم الفلاسفة بعملية ترقيع حقيقية ، وهى أكبر

عملية تضميد لجريح ديني ، أو أكبر عملية زرع أعضاء وأفكار عقلية في جسم دين سماوي عرفت في تاريخ الأديان المعتمدة على النصوص المقدسة ، وفيه بدت المسيحية وما زالت وكأنها دين عقلي عليه مسحة سماوية أو دين سماوي أخضعه العقل لسلطته وفلسفته حتى قال (بوترو) : ان عملية التوفيق كانت عملية ملاءمة متبادلة بين اللاهوت والفلسفة (٢٧) وفيها « أثرت المسيحية أن تأخذ من الفلسفة اليونانية ما يفيدها في تدعيم العقائد المسيحية ، ونموها مثل علم الوجود » (٢٨) ومنطق أرسطو، وترتب على عملية الملاءمة المتبادلة أن يتنازل الدين عن ريادته للفلسفة تنازل المحتاج لمن يملك ، وتنازل الضعيف للقوى أو على حد تعبير المؤرخين الاوربيين أنفسهم اذ يقولون : لقد « أخضع الدين لمنهج ملائم للفلسفة ، ذلك لان الانجيل الذي ينطوي أساسا على الروح والمحبة ، واتحاد النفوس ، والحياة الباطنية ، وهي أمور تستعصي على الصياغة في الفاظ وعبارات أصبح يجري في تعاريف جامدة ، ويترتب في سلسلة طويلة من الاقيسة ، ويتحول الى نظام مجرد ثابت من التصورات ... وهكذا أرضت المسيحية في القرون الوسطى مطالب العقل حين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية » (٢٩) .

وان كان الأمر من جانبي لا يقتصر على مثل هذه الاستنتاجات المنبهجة بهذا الامتزاج النفعي بقدر ما يدل على أن المسيحية عجزت عن مسايرة الحياة أنذاك ، فاضطرت الى الاستعانة بالفلسفة حسب الشهادة السابقة لكي ترضى المطالب العقلية ، وكان زمن الاحتياج للفلسفة هو نفس الزمن الذي ظهر فيه الاسلام كدين وهذا يدل على أن عملية الاحلال للاسلام محل المسيحية المحتاجة كانت أمرا ضروريا وأنه كان من الانسب أن تستعير المسيحية ، أو تستبدل بدين سماوي دينا سماويا آخر هو الاسلام بدلا من أن تمديدها الى الفلسفة لكي تستر بها عجزها .

(٢٧، ٢٨، ٢٩) بوترو : العلم والدين : ١٦ .

وبناء على ما سبق فانه قد ترتب على عملية التلفيق هـذه تفكك وتحلل واضح فى الافكار والسلوك ، ففى الوقت الذى سلك فيه بعض الغيورين على المسيحية طريق الزهد والعزلة معتمـدين على أنفسهم . ومتخلين عن نزعة السيادة الكلية لدينهم نرى البعض الآخر يلوذ الى السحر واستخدام القوى الخفية كما كان يفعـل البدائيـون ، ونرى فى الوقت ذاته فريق الفلاسفة يأسف أشد الاسف لان صار علمه فريسة للدين وطلباته . وكمكانوا يتمنون لو تحرروا من تلك العلاقة ، وصاروا أحرارا فى عقائدهم وفلسفاتهم ، وأن تأخذ الفلسفة دورها بعيـدا عن رحاب الدين . ذلك الطوق الذى يقيد الاحرار من الفلاسفة ، ولقـد اضـطر فريق رابع أن يبحث عن سبيل للمعرفة يبعـد عن الزهادة ، والسحر . وعن الفلسفة التى تنازلت عن قداسة الحرية لتتبع نفسهـا الدين ، وكأنهم بشىء من الاستعلاء كانوا يرون الخضوع للدين استعبادا للفكر لا تساميا له . ولقد بحثوا حتى اهتدوا الى طريق التجربة ، وهو طريق يبعد عن الدين ولا يثق فيه . ولا يرتضى الفلسفـة لاخطائها فى التلفيق . والتجربة طريق انسانى بسيط جاء رد فعـل لطبيعة المرحلة التى مرت بها ظروف المجتمع الاوربى خاصة (٨٠) .

وما أن جاءت الفلسفة الحديثة حتى دخلت مع الدين فى :

المرحـلة الثانيـة :

ففى هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة كان عليهـا أن تواجه هـذا التفكك . وأن تدبر أمرها بذكاء ، وهو ما فعله (رينيه ديكارت ١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) حيث حرر الفلسفة وأعلن استقلالها وأعلن أنه قد مضى الزمن الذى كان الدين يفرض نتائجه على الفلسفة وفصل بين ما هو دينى يختص بالاعتقاد ، ومصير النفس فى العالم الآخر . وما هو علمى يعمل على استغلال الطبيعة ، وسار على نهجه كثير من الفلاسفة العقليين من

(٨٠ ، ٨١) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٠ ـ [illegible] .

أمثال اسبينوزا ، وليبنتز ، ومالبرانش ، وجميعهم يقدس العقل لا النص ويرى أنه العامل الذى يقوم بدور التوفيق بين الدين والعلم •

وظلت تلك المبادىء التى وضعها ديكارت — خاصة عملية الفصل — سائدة ، يميل البعض حينا الى الواقع أكثر من ميلهم الى العقل كما فعل (جون لوك ، وكانت ، ونيشته ، وهيجل) أو يتجه الآخرون الى القلب والعاطفة فى التدين مثلما نهج (روسو ، وشافسيبستري ، وبتلر ، وهتشسون) وعندما اتجه العلم الى الواقع وتغلغل احترامه فى نفوس الاوربيين فى القرن التاسع عشر ، وأعلن أنه قادر على فهم الكون بطريقة كلية ، ونتيجة للانقسامات السابقة ازدادت عمليات الالحاد ، ولكنها خفت فى القرن العشرين بعد ما أعلن العلم أنه عاد الى الجزئية والنسبية [81] •

وأخيرا فان الدين سواء كان سماويا قويا كالاسلام ، أم هزيلا يعرج ، ويزحف أو يتكىء ، أم دينا وضعيا يطور نفسه بنفسه ، أو تتخلى عنه الدولة ويبقى فى نفوس الافراد فان النزعة الدينية على الرغم من كل هذه التيارات التى أصابت الاديان عامة تستمر وتدوم ، وتسير وتشبع الحاجات الانسانية اذا اتسم الدين بالقوة ، أو تلهيها وتسليها اذا اتصف الدين بالضعف ، والمحصلة الاخيرة هو ضرورة استمرار الدين ، يقول صاحب معجم لاروس « أن هذه الغريزة الدينية لا تختفى، بل لا تضعف ، ولا تذبل الا فى فترات الاسراف فى الحضارة ، وعند عدد قليل جدا من الافراد » [82] ويقول شاشاوان « مهما يكن تقدمنا العجيب فى العصر الحاضر علميا ، وصناعيا ، واقتصاديا ، واجتماعيا ، مهما يكن اندفاعنا فى هذه الحركة العظيمة للحياة العملية ، وللجهاد والتنافس فى سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا فان عقلنا فى أوقات السكون والهدوء عظاما كنا أو متواضعين ، خيارا كنا أو أشرارا يعود الى التأمل

---

(٨٢) د . دراز الدين : ٨٤ •

فى هذه المسائل الازلية ، لم ؟ وكيف كان وجودنا ووجود العالم ؟ والى التفكير فى العلل الاولى أو الثانية ، وفى حقولنا وواجباتنا » [٨٣] .

وأما سالمون ريناك فيرى أنه « ليس أمام الديانات مستقبل غير محدد فحسب بل لنا أن نكون على يقين من أنه سيبقى شىء منها أبدا ، ذلك لانه سيبقى فى الكون دائما أسرار ومجاهيل ، ولان العلم لن يحقق أبدا مهمته على وجه الكمال » ويقرر ماكس نوردوه أن الشعور الدينى احساس أصيل « يجده الانسان غير المتدين ، كما يجده أعلى الناس تفكيرا ، وأعظمهم حدسا ، وستبقى الديانات ما بقيت الانسانية ، وستتطور بتطورها ، وستتجاوب دائما مع درجة الثقافة العقلية التى تبلغها الجماعة » [٨٤] واذا جاز أن يضمحل العلم والعقل ، وتذهب الصناعة فيستحيل أن ينمحى الدين ، بل سيبقى حجة على بطلان المذهب المادى الذى يحصر الفكر الإنسانى فى المضايق الدنيئة حسبما صرح أرنست رنان [٨٥] .

ومهما انفصل العلم عن الدين . وحققت نتائج العلم انبهارا فى نفوسنا فلا يمكن أن ندفن الاديان فى أكفان الماضى ، ولا يجوز التسليم بذلك الا اذا كان العلم والدين مذهبين مجردين مفصولين عن النفس الانسانية التى هى عمادهما المشترك « ولكن الدين لم يبتدع تحقيقا لزهو رجال الدين ، بل انه يهدف الى اشباع حاجات جوهرية عند الانسان ، واذا لم يتبين أن هذه الحاجات تجد ما يشبعها فى شىء آخر فسينشأ الدين من جديد اذا تهدم ، ويصبح رغما عنا مشروعا باعتبار أنه عامل ضرورى فى الحياة الانسانية . من أجل ذلك لا يكفى أن نعلن من حيث المبدأ الغاء الاديان ، اذ الواقع أنها لا تزال موجودة . ولها دور تقوم به مدة أخرى من الزمن . وعلى العلم أن يعيش معها فى سلام . كما يجب أن نبحث عن رابطة تصل بين الدين والعلم دائما» [٨٦] .

(٨٢، ٨٤-٨٥) د . دراز الدين : ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٩ .
(٨٦) بوترو : العلم والدين ١١٢ .

ولندع الدكتور محمد اقبال يختم هذا الفصل بقوله « الدين الذى هو فى أسمى مظاهره ليس عقيدة فحسب ، أو كهنوتا ، أو شعيرة من الشعائر ، هو وحده القادر على اعداد الانسان العصرى اعدادا خلقيا ، يؤهله لتحمل التبعة العظمى التى لابد أن يتمخض عنها تقدم العلم الحديث ، وأن يرد اليه تلك النزعة من الايمان التى تجعله قادرا على الفوز بشخصيته فى الحياة الدنيا ، والاحتفاظ بها فى دار البقاء ، ان السمو الى مستوى جديد فى فهم الانسان لاصله ولمستقبله من أين جاء ، والى أين المصير هو وحده الذى يكفل له آخر الامر الفوز على مجتمع يحركه تنافس وحشى ، وعلى حضارة فقدت وحدتها الروحية بما انطوت عليه من صراع بين القيم الدينية والقيم السياسية » [٨٧] .

والى مثل هذا يذهب علماء الاجتماع فى نظرتهم الى الدين كظاهرة بين الظواهر الاجتماعية السائدة [٨٨] ، وهكذا يتفق الجميع على استمرار الدين وبقائه لاسباب شخصية تتعلق بتربية الفرد واعداده نفسا وقلبا ، وبالاجابات عن معان سيظل العلم صامتا لا يجيب عنها ، والدين فى النهاية نداء نفسى عميق لا يمكن تجاهله أو السكوت عليه .

طبيعة التدين العربى :

على الرغم من أن العرب يتفقون مع غيرهم من الامم الاخرى فى تعدد مظاهر التدين الوثنى بالذات ، وفى تنوعه من نبات وحيوان وانسان وأرواح خفية كالكواكب ، وكالجن ، وكأرواح الاسلاف ، ومن أصنام وكواكب ، وقمر وشمس وزهرة الى آخر ما سنسوقه فى فصل خاص به ، الا أنه تتعدد اتجاهاتهم من وثنية الى صابئة الى عبدة كواكب الى عبدة النار الى مؤلهين ومؤمنين بالبعث والرسل الى مؤمنين

---

(٨٧) د . اقبال:تجديد التفكير الدينى . ٢١٧

(٨٨) د . الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه : ٣٥٦ .

بالله والبعث فقط الى جاحدين للالوهية والبعث والرسالة (٨٩) ، ومن ثم تبـدو طبيعة التدين عنـد العرب على غير ما هو معهـود لدى الامم القديمة ، حيث تميزت كل ديانة لاى شعب من الشعوب بطابع خاص ومحدد ، أو بسمات معينة يمكن حصرها ، ويسهل تصنيفها فى مجموعة عقائدية تنتمى لارومة فكرية واحـدة ، أما العرب فانهم يمزجون بين ألوهية منزّهة تعتمد على أصول من الوحى القديم وبين وثنية متشعبـة بلغت من التعداد حدا مذهلا ، وبين أنواع أخرى من صور المعتقدات الارضية والسماوية مستندة الى فلسفات شتى ، وفى وسط زحام العقائد والشعائر والاصول المنبعثة منها ، وفى ساحة هذا الضجيج العقـائدى يشك آخرون فى التدين من أصله ، وفى المصير ونهايته ، ويلتبس الحال على البعض فلا يعرفون بداية ولا نهاية فيترددون أو ينكرون ويجحدون الصانع والخلق والبعث . ونلحظ من بينهم المشرك الذى أقر بالالوهية وعبد الاوثان كشفعاء . والموحد الذى رفض غير الله . والمعطل الشاك أو المنكر الذى رفض أشكال الاعتقاد كلها ، لهذا ولان الغموض الشديد قد انتاب أجزاء كثيرة من حياة العرب قبل الاسلام اضطرب المحللون لاديان العرب ونشأتهـا وسبب تعـددها . كما اختلفوا حول تطورها وتدرجها وهل بدأت توحيـدية أو طوطمية ثم سارت نحو التوحيـد ، أو أنهم كانوا موحدين ثم تأثروا بالامم المجاورة فاستعاذوا منهم صور معبوداتهم ليضيفوها الى معبودهم المقدس ؟

ولزاما على كل من يبحث فى هـذا الجانب أن يتنـاوله بشىء من التفصيـل ليجلى مواقفهم ، ولتظهر حقـائق تدينهم ظهورا يدنو من الصواب أو التوافق الى ما كانوا عليه . ومن جانبنا فاننا ملتزمون بالمنهج الذى ارتضيناه وهو أن نحـذو الى جانب المؤرخين المسلمين فى كتبهم المدونة لانه لا توجد دراسات قاطعـة فى المسائل الشائكة التى نتعرض لها ، ولان واحدا مثل (لويس اـ ـلى سيديو) وهو مستشرق متخصص

---

(٨٩) انظر الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ : ٢٤٠ — ٢٥٠ .

فى دراسة التاريخ العربى يعترف بنقص المعارف عن هذه المنطقة ، وعدم تميزها ودقتها (٩٠) وأن هذه البـــلاد خاصة فى غابر الازمان « تغشى أخبارها طبقة كثيفة من الغموض » (٩١) وكذلك فان البحوث التى تناولت موضوع التدين بصفة عامة خضعت لاخطاء سبق التنويه اليها قريبا . لذلك فلا نجد بدا من أن نستجيب لاخبار المؤرخين لدينا . ونرى فيها الصحة التاريخية المطلوبة من حيث الواقعة فى ذاتهـا لا فى زمانهـا . فالوقوع صحيح ، والزمان هو الذى يحتمل الخطأ أو الشك . ويشهد بصدق الوقوع كثير من نصوص القرآن الكريم ، من أجل هذا سننحاز بحق الى صف الاخبار الدينية هنا وبخاصة فى مسألة سبق التوحيد . وسنبحث أولا أفكار التوحيد ومصادرها ثم تنوع الصور فى الوثنيـة ونظائرها وأسباب التعدد وذلك فى الفصلين التاليين :

(٩٠ ، ٩١) ل . ا . سيديو : تاريخ العرب العام : ٢٢ ، ٣١ .

الفصل الثانى
التوحيــد
مصادره ، وطبيعته

تمهيــد :

ما دمنا قد ارتضينا منهج الوثائق التاريخية الدينية عندنا لدراسة حالة التدين عند العرب ، ونبذنا المنهــج التطورى فى دراســةالاديان على أســاس أنه طريقة تمخر فى المــاضى السحيق بلا ســفن مأمونة تستطيع الوصول الى الشواطىء المقصــودة ، وتعجز عن أن ترسو فى الموانى الزمنية وهى محملة بالثروات المطلوبة . ولان منطقــة الرمال الفسيحة فى صــحراواتنا العربيــة أعجزت السائرين والسباحين على السواء بقصد وبلا قصد ، وقد أهمل تاريخ العرب بدوافع منــا نحن المنتسبين اليه ، وبدوافع من غيرنا سنتعرض لها فيما بعد .

ولمــا كنا سنضع أيدينا على نصوص التاريخ التى دونها المسلمون فاننا سنعتبر بالضرورة سبق التوحيد عن الوثنية فى تلك المنطقة بالذات وفى غيرها من مناطق العالم ، وسنرفض كلام الاستاذ (مور) الذى يفترض أن الوثنية كانت منتشرة فى مكة قبــل ذهاب اسماعيل اليها ، علاوة على أنه لا يرى جدوى من ذهاب ابراهيم واسماعيل الى البــلد الحرام ، ضاربا بنصــوص التوراة والقرآن فى هذا الصــدد عرض الحائط ، ويصر على سيادة الوثنية فى كل من الجنوب والشمال للجزيرة العربية (٩٢) . وأظنك معى فى ضرورة رفض مثل هذا الاتجاه ونتائجه

---

(٩٢) د . محمد مختار : دراسات فى تاريخ العرب : ٤٤ ــ ٤٥ .

لانه بجانب مخالفته للمتفق عليه من النصوص الدينية فهو يحمـــل فى طياته تجاهل العرف السائد قديما وحديثا . وتبدو عليه نوازع العصبية، وعماية الهوى ، والتحكم فى النتائج طبقـا لخطة موضـوعة . وتجاهلا لاوضاع ثابتة من التاريخ القديم .

والحديث عن التوحيـد وسبقه فى الجزيرة العربية يقتضى بيـان المصادر التى يعتمد عليهـا ، ولذا سنوردها مفصلة ومدعمـة بالوثائق التاريخية تاركين التحرى فى الوثائق الى رجال التاريخ أنفسهم . فعليهم يقع هذا العبء .

مصادر التوحيد فى الجزيرة العربية

أولا ــ المصدر الفطرى :

ان الله دقت حكمته خلق كل كائن خلقا مناسبا للمهمة التى نيطت به فى هذه الحياة . فحدثنا أنه أبدع الكون (٩٣) . وأنه صنعه باتقان (٩٤) وخلق كل كائن بقـدر (٩٥) . ومن المعروف أن هذا الابداع والاتقـان والتقدير متفق تماما مع الوسائل والغايات التى كلفت بها الموجودات على اختلافها من نبات وحيوان وجمـاد . وآيات الخلق فى القرآن وفى العهد القديم والجديد تنطوى على الاخبار بأنه سبحانه خلق من عدم ، ونوع فى الخلق وعدد ، وميز الاشياء حسب طبائعها ، وأوكل لكل كائن عملا مناسبا ، وبرزت القدرة الالهية فى علياها أثناء الحديث عن الخلق .

---

(٩٣) بديع السموات والارض : ١١٧ البقرة ، ١٠١ الانعام .

(٩٤) صنع الله الذى اتقن كل شىء : ٨٨ النحل .

(٩٥) الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى : ٣ الاعلى وترد المادة قدر فى ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ المدثر ١٨ سبأ ٣٩ يس ٥ يونس ٢ الفرقان ٢٠ المزمل ٣ الطلاق ٩٦ الانعام ٣٨ يس ١٢ فصلت ٨ الرعد ٢١ الحجر ١٨ المؤمنون الى غير ذلك مما يدل على ان الله قدر كل شىء تقديرا وخلق كل شىء بقـدر ومقدار لانه القادر والقدير .

ولم يلفت الله الانظار الى الكائنات وتفوقها ، ولم يتحدث معها حديثـا مباشرا سوى قوله لها « ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعـين • • ١١ فصلت » •

أما الانسان فقد تغير موقفه فى الخلق عن بقية الموجودات . وكانت له العناية اللائقة بمهمة التكليف المعد لها . وهى المعرفة الالهية والطاعة والعبادة (٩٦) ، وتلك المهمة لا يختص بها جانب انسانى دون جانب ، فليست مقصـورة على البدن وحده . أو الحواس والعقـل فحسب . أو القلب كمضغة حساسة ورئيسية ، أو النفس ودوافعها . أو الروح ولطافتها ، وانما تتعلق تلك الغاية بكل ما لدى الانسان من مادة وأعضاء. ونفس وأدوات ادراك ، وقلب وروح ، ومن هنا فان العناية الالهية قد تفضلت بتهيئة كل هذا تهيئة مناسبة لمـا يطلب من هذا الكائن ، وأراد الله أن يكون انطباع الانسان على معرفة الربوبية كامنا فى كل جزء من اجزائه المحسوسة . والمعقولة ، والروحية . وأن ينطبع الانسان كذلك على الخطاب الالهى فى فطرته وادراكه •

فماذا فعلت العناية لغرس هذا الانطباع ؟

بالنسبة للبدن فترد الاخبار بأن الله خلق آدم بيديه . وأنه نقله من طين الى حمأ مسنون . الى صلصال كالفخار (٩٧) ، وأنه أبى أن يوكل تلك العملية لغيره من الملائكة مع أنه كان من السهولة أن يقوم بها واحد منهم ، ولقد استغرقت تلك العملية زمنا يطول الى مائة وعشرين سنة أو يقصر الى أربعين على خلاف فى ذلك ، ورعاية الحق جل جلاله لخلق الصورة المـادية لجسد آدم له دلالتـه . وله صلته الوثيقة بالغـاية

---

(٩٦) وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ٥٦ الذاريات . وهو الذى سيحمل الامانة ٧٢ الاحزاب • وامر الله البشرية بعبادته ونهاهم عن الشرك فى عبادته ٥٦ الانعام • ١٠٤ يونس • ٣٦ الرعد • ٩١ النحل وكثير غير هذا .

(٩٧) ٢٦ • ٢٧ • ٢٨ • ٢٩ • ٣٠ سورة الحجر ، ٧١ ص •

الانسانية فى التوحيد والخضوع فى العبادة ، وقبول البدن قبولا طبيعيا لذلك .

وبعد أن أبقاه على أرض الجنة ما شاء الله أن يبقيه فعل به ما لم يفعله فى موجود آخر من الموجودات الارضية أو السماوية كائنا ما كان هذا المخلوق كبرا أو صغرا ، دقة أو اتساعا ، كيفا أو امتدادا ، ذلك بأن الله لم ينفخ فى موجود ما من روحه سوى الانسان (٩٨) ولم توصف حقيقة كونية مستقلة بأنها من أمر الله الا تلك الحقيقة الروحية التى أودعت فى آدم ، ثم كررت فى عيسى تذكرة للانسان ، وردا على الماديين والطبيعيين القائلين بالخلق الطبيعى عن طريق اللقاء الجنسى ، أو بالتطور الطبيعى على غرار ما يقوله دارون .

وعملية النفخ هذه ، هى عملية البعث الكبرى للفطر الانسانية ، أو هى عملية الانطباع الروحى الاصيل على الربوبية حسا واستشعارا ، وغريزة وادراكا ، وذوقا ووجدانا . ولا شك أن الله يعلم بأننا لو تركنا الى طبائعنا بدون تركيز من العناية على بث الشعور بالربوبية فى فطرنا ما كان لنا أن ندرك حقيقة تخرج عن حدود ادراكاتنا ومرئياتنا . ومطالبنا ومنافعنا ، وأنى لنا بذلك . وعقولنا منهمكة دائما فى مطالب ذواتنا الحسية ، والفكرية المقيدة بقيود الحس ، أو المحدودة بحدود الكون لا تتعداه لولا هذا الانطباع فى الماضى السحيق ، والذى كان سابقا على ادراكنا ذاته ، والذى هو قذف عظيم ، وتحريك قوى ، ودفع هائل من نفس تلك القوة التى كلفنا بأن نتوجه اليها ، ففى الوقت الذى كانت العناية الالهية تعد الانسان لخلافة أرضية محصورة فى نسبة التراب الذى كان منه جسد آدم الى تلك الارض . وفى تهيئة الادراك للانتفاع بهذا السكون المعد للبشرية كان الحق جل جلاله يهيىء ذلك المخلوق للاتصال الدائم به وعدم انقطاعه عنه . فهناك دفعة أرضية لعمران

---

(٩٨) فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعدوا له ساجدين ٢٩ الحجر ٧٢ ص .

الكون ، وأخرى سامية راقية للعودة الى المنشىء والخالق ، والمبدىء ، تلك الدفعة السامية التى علم الله أنه لا يدرك ذاته الا سره هو ، فأودع فى هذا المخلوق من روحه ، وأمره ، وسره ، ما به يدرك الالوهية ، وما به يتصل بالسر الاعظم ، فَسِرٌّ الله فينا عن طريق النفخة هو الذى يدرك سر الحقيقة المطلقة التى تفضلت فنفخت ، وتجلت فَعَرَّفت ، وأمرت فألهمت ، وعن طريق هذا السر فى الامر الالهى يستطيع الانسان ادراك المعانى الدقيقة الموصلة الى الله .

ولم يكتف الحق بصنع البدن على يديه ، وبالنفخة الالهية فى الطينة الآدمية بل انه خلق الطبيعة الانسانية على صورته (٩٩) ، سواء فى قبولها للعلم والمعرفة ، أم فى قبولها للاتصاف بالصفات الحميدة ، وبالمعانى المتقابلة ، بمعنى أنه اذا كان الله سبحانه وتعالى عزيزا قادرا مريدا مختارا ، عليما حكيما سميعا بصيرا متكلما الى آخره فان العبد كذلك . واذا كان الله يرضى ويغضب ، ويحب ويكره ، ويقترب ويبتعد ، ويعطى ويمنع فان هذه من سمات الانسان أيضا ، وهذا الطبع الصفاتى الذى طبع الله به آدم يؤهله دائما لقبول الاعتقاد بوجود ذات متميزة بالكمال المطلق فى هذه الصفات ، خصوصا واذا شاهد الانسان تفاوتا فى المراتب الصفاتية بين أفراد الانسانية ، فهذا يدعوه الى التفكير فى ذات تتصف بأسمى المراتب الكمالية ، وكم كانت تلك الحالة هادية للكثير من المفكرين والفلاسفة ممن اتخذوا هذا الشعور دليلا على الكمال الذاتى لموجود مفارق .

ويحلو لنا أن نقول ان تدخل العناية المباشر فى خلق وتشكيل الطينة الآدمية ، واحيائها بالنفخة هو الذى كان سببا فى عملية الطبع الصفاتى ، لان تجلى الحق على المادة الاولى للبشرية ، وفيض الروح والامر وسريانهما فى هذه المادة ، وتحريكها بهما هو السر فى أن الانسان نال من الحق ارث الصفات وقبول العلم والمعرفة ، وهيأ المادة الطينية

---

(٩٩) جاء فى الحديث : ان الله خلق آدم على صورته .

أقبول الفضائل والمعانى والشعور والوجدان متميزا بذلك عن النبات والجماد والحيوان ، وهو السر كذلك فى الصلة القريبة بين الله والبشرية تلك الصلة التى انفرد بها الانسان عن بقية الكائنات . ولولا هذا التجلى على المادة ، وهذه النفخة ما أمكن لنا أن ندرك شيئا . ولا أن نعرف المجرد والمنزه ، ولا أن تقبل أبداننا حركات الخضوع ومشاعر التعظيم للموجود المطلق والذات المقدسة العليا .

وبما أننا كائنات حية مزدوجة الخلق والطبيعة . لابداننا مطالب . ولنفوسنا وأرواحنا مطالب أخرى على عكس الموجودات الاخرى ذات الطبيعة الواحدة فقط فان تلك الاثنينية التى هى جماع وجودنا ستتصارع فيما بينها . الطبيعة الدنيا المنحصرة فى البدن ومطالبه ستحاول التغلب والاستخدام والسيطرة . وستحاول تسخير القوى الاخرى لصالحها . وبحكم هذه المحاولات ، وتحت ضغطها قد تتأثر الطبيعة الثانية أو الراقية فى الانسان ، وربما يتصور الانسان أن الخلافة على الارض تقتضيه أن ينهمك فيها . وأن ينسى فى زحمة استغلال الكون لصالحه نداءات القوى السامية فيه . وتضيع بين ضجيج المطالب البدنية نسائم القلب والروح . وتتوارى خلف صخور المادة أزاهير الصفاء النفسى والروحى . ويكسو سحاب القوى الطبيعية القاتم أضواء السر فينا وشعاعاته . ولقد أجريت أول تجربة من هذا النوع على الانسان الاول (آدم) وما زال فى الجنة . وهى المهد الاول لتكوينه ونشأته حين أمره ربه أن يأكل من كل الاشجار الا واحدة فنسى (١٠٠) تحت الحاح القوة المادية .

لهذا كان لابد من حفظ التوازن بين القوتين مع ضمان غلبة القوى الروحية على المادية . هذا الضمان الذى لا يتحقق اذا ما ترك الله الانسان الى ذاته مستندا الى التهيئة فى النشأة الاولى سواء فى البدن

---

(١٠٠) ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما ١١٥ طه وما بعدها .

أو النفخة ، أو معتمدا على تزويده بوسائل ادراك متنوعة ، منها ما يعمل فى مجال المدركات الحسية ، ومنها ما ينشط فى المجال التجريدى والمعنوى كالعقل ، وانما أراد الحق بحكمته أن يوقظ الادراكات ، وأن يجدد عهد الفطرة به بين الحين والحين فكانت الحكمة من وراء ارسال الرسل بالخطاب الالهى عن طريق سفراء مأمونين من الملائكة والبشر ، حتى اذا ما تعود البشر هذا النوع ، واكتمل بناء الوحى ختم هذا اللون من وسائل التعريف بنبى تصلح دعوته لان تكون تذكيرا متجددا ، وخطابا حيا يقظا محفوظا يتردد صداه فى أعماق الزمان ، وعلى امتداد المكان ، وبين ضمائر كل انسان . الا أن الله سبحانه كما أنه جعل أساس الحس الفطرى بالالوهية تلك النفخة الاولى فى الانسان فقد أراد أن يكون الخطاب الالهى على لسان الانبياء من البشر أساس من خطابه المباشر للفطر الانسانية كى لا يبدو الخطاب فى عالم ما لا يزال وهو عالمنا الذى نحيا فيه غريبا على أسماعنا ، بعيدا عن عقولنا وقلوبنا اذا لم يتم الحق بتعويد نفوسنا على سماع أمره ، وعلى المحادثة معه .

ولما كان كذلك فان الله جلت حكمته خاطب آدم خطابا مباشرا بعد قيامه ، وأوحى اليه ثم خاطب جميع الذرارى فى ظهر آدم خطابا لا يعتمد على حاسة ولا على وعى شعورى . ولا يظهر فى صورة صوتية معهودة . وانما هو نوع من التجلى الذاتى لفطرنا التى لم تتشكل فى هياكلها المادية بعد ، وكان التجلى مقصورا على تثبيت الربوبية فى تلك الطبائع النقية (١٠) . وكان الرد بما يفيد الشهود الفطرى لا الاقرار اللسانى ، وبهذه العملية تكتمل حلقات التعريف بالاله . وتبدو طبائعنا وقد زودت بالعلم عن الله عن طريق النفخة والامر ، وعن طريق التجلى الذاتى لنا ونحن مازلنا فطرا بالقوة لم نصر بشرا بالفعل .

---

(١٠) قال تعالى : واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين : ١٧٢ الاعراف .

ولـمّا أنزل الله آدم من الجنـة بعـد التجربة التى أثبت له من خلالها عدم قدرته على الاعتماد على قواه الفكرية والنظرية بدليل أنه نسي والنسيان ضعف فى القـوى الادراكية النظرية ، وبدليـل ضعف عزمه ، وضعف العزم خور فى الارادة التى تمثل الجانب الهام فى القوى العملية النزوعية والسلوكية (١٠٢) أنزله سـبحانه وقد أمره أن يستمع الى ما يوحى اليه من الهدى حتى لا يضل ولا يشقى والا تعرض لمعيشة ضنك وحياة مليئة بالفساد ، وعليه أن ينتظر مصـيرا قائما جزاء على ما قدم من تفريط (١٠٣) ، هـذا الاعداد كله هو الذى أودع فى فطرنا التوحيد ، والمعرفة الالهية ، وان (سمو هذه الفكرة فوق كل الاعتبارات الضيقة فى الديانات المختلفة تذكر الناس بالحقيقة الخالدة التى عرفوها . أو التى يسهل عليهم معرفتها) على حد تعبـير الدكتور محمد دراز ، والذى يستطرد بعد ذلك فى كتابه « مدخل الى القرآن الكريم » قائلا : ولا يرجع هذا الاعتراف بالالوهية الى بعض الآثار والاخبار الدينية المحفوظة فى الاديان السماوية ، أو المتناثرة من بقايا الوحى القـديم « وانما توجد نواته فى أعماق النفس الانسانية » (١٠٤) أو فى الفطرة كما يسميها القرآن الكريم (١٠٥) ، ويعلل حجـاب الفطرة لدى العرب وغيرهم بما يتوارثه الانسان من معتقدات أو يحجب صفاء النفس من أفكار وانحرافات .

ثانيا — المصدر الخبرى :

كان التوحيد أسبق فى الفطرة ، ثم كان أسبق فى الجزيرة العربية خاصة وفى غيرها عامة لمعرفة البشرية عن طريق الخبر الالهى ، والوحى

---

(١٠٢) أنظر الايات من سورة طه : ١١٥ — ١٢٦ .

(١٠٣) ارجع الى : قصص الانبياء : النجـار : ١٢ — ٣٨ . ومروج الذهب ج ١ : ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ .

(١٠٤) د . دراز : مدخل الى القرآن الكريم : ٧٤ .

(١٠٥) قال سبحانه : فطرة الله التى فطر الناس عليها : ٣٠ الروم .

المنزل ، فان التاريخ يحدثنا أن المنطقةالعربية عرفت ألوانا متعددة من الاخبار الالهية منذ أن عرف الانسان المسمى بآدم ، ولقد كانت الاقوال التى تدعو الى الله ووحدانيته ذائعة فى الفترات الدينية الثلاثة ، فترة ما بعد آدم ، وما بعد نوح . وما بعد ابراهيم •

١ ـ أما بالنسبة للمرحلة الاولى :

فانه من المعروف أن الله علم آدم الاسماء ، وكلمه ، وأوحى اليه بأن يأكل من هذه الاشجار ويترك تلك ، وأن يزوج هذه لذاك ، وذاك لهذه الى آخر ما هو معروف فى هذا المجال ، وأنه نزل من الجنة ولديه فكرة واضحة تماما عن الالوهية ، وعنــده شىء من التشريع الضرورى والمناسب لمــا تقتضيه طبيعة الحياة عنــده ، ويعتبر أحمــد بن داود الدنيورى (٢٨٢ هـ) صــاحب كتاب « الاخبــار الطوال » من أقدم المؤرخين عنــدنا ، وهو الذى يقول : « وجدت فيما كتب أهل العــلم بالاخبار الاولى أن آدم عليه السلام كان مسكنه الحرم » (١٠٦) وهذا يعنى أن تلك المنطقة قد شهدت نزول الانسان الاول وهو آدم بما يحمل من عقيدة التوحيد ومن أحكام تخص التشريع •

ويؤيد هــذا أبو الحسن على بن الحسين المسعودى (٣٤٦ هـ) الا أنه يرى أن آدم نزل أولا بسرنديب فى الهند على جبل الراهون ، بينما نزلت حواء بجدة ثم تعارفا بعد ذلك فى الموضع الذى سمى عرفة بتلك المناسبة . ويقال ان آدم دفن بتلك المنطقة ، وقبره فى منى بمسجد الخيف ، أو فى كهف فى جبل أبى قبيس ، ويضيف محمد بن عبد الكريم الشهرستانى المتوفى (٥٤٨ هـ) فوق ما قاله المسعودى أن آدم بعــد التعارف صار الى تلك المنطقة المسماة الان بمكة ، ودعا وتضرع الى الله تعالى حتى يأذن له فى بناء بيت يكون قبلة اصلاته . ومطافا لعبــادته كما كان قد عهد فى السماء من البيت المعمور الذى هو مطاف الملائكة .

---

(١٠٦) أبو حنيفة الدينورى : الاخبار الطوال : ١ •

ومزار الروحانيين ، وما زال كذلك حتى استجاب الله تعالى له . وقيل ان الملائكة بنته أولا ثم بناه آدم ، وعلى كل فالاختلاف كبير حول بداية بناء البيت ، ولكن المفسرين والمؤرخين يؤكدون وصول آدم اليه ، واقامته هناك ، وتدل بعض الاخبار على أنه مكث هو وأولاده زمنا ثم تفرقوا طلبا للمعاش والمنتجع ، كما تدل على أن شيثا عليه السلام بنى البيت من الطين والحجر على الشكل الذى ورثه من آدم حذو القذة بالقذة (١٠٧) وأن آدم عهد اليه فى الدعوة من بعده .

ومما يقطع بوضوح فكرة التوحيد لدى أولاد آدم من بعده كذلك ما نراه فى حادثة قابيل وهابيل عندما اختلفا فى الزواج ، وقدم كل منهما قربانا . وأصر الاول على رفض التحكيم . وانتهى الخلاف بينهما بأن قتل قابيل هابيل . ومن خلال الحوار بينهما نسمع التدين القائم على الايمان بالله . والمبنى على تحريم قتل النفس ، والايمان بالبعث والجزاء لا سيما فى الآية القائلة « لئن بسطت الى يدك لتقتلنى ما أنا بباسط يدى اليك لاقتلك انى أخاف الله رب العالمين — ٢٨ المائدة » (١٠٨) ومنطق العقل شاهد على صحة هذه الوقائع بصرف النظر عن الدقة فى الوثائق التاريخية فى الزمان والمكان . فان العقل يؤكد النقل فى ذلك . فطالما أننا قد خلقنا بالقدرة ، وأن العلم قد أثبت عكس ما قاله أصحاب نظرية التطور الدرونية (١٠٩) فان المعقول أن يكون الانسان الذى خلق بيد القدرة . واستمع الى الاوامر الالهية عارفا بالله على وجه صحيح . وأن أولاده يتلقون عنه ذلك من خلال التربية والتنشئة كما هو متبع .

٢ — وبالنسبة لفترة ما بعد نوح :

فان تلك المنطقة التى هى موضوع حديثنا عرفت جيلين من القاطنين

---

(١٠٧) المسعودى : مروج الذهب ج ١ : ٢٥ ، ٢٧ . والشهرستانى ج ٢ : ٢٤٢ . القرطبى فى التفسير : ١٣٧٧ — ١٣٧٨ .

(١٠٨) انظر الايات من ٢٧ — ٣٢

(١٠٩) الشيخ النجار : قصص الانبياء : ٢٧ — ٣٠ .

وحمل رؤساء كل جيل عقيدة التوحيد معهم عن طريق التعليم والتلقى . من سيدنا نوح عليه السلام ، ذلك لان الجيلين معا ينتميان الى أولاد نوح ممن كانوا مؤمنين ، وقبل أن ينتابهم الفساد والتغير وسمى الجيل الاول بالعرب العاربة .

وعن مؤسس هذا الجيل تختلف الروايات فأبو حنيفة الدينورى يرى أن الله أعقم كل من كان فى السفينة مع نوح الا أولاده الثلاثة : سام وحام ويافث ، أو ساما وحاما ويافثا ، وأما ابنه الرابع يام فقد غرق مع العصـاة ولم يكن له عقب ، ثم أنجب سام خمسة بنين : ارم وكان أكبرهم ، سنا ، وأرفخشذ ، وعالم ، واليفر ، والاسور ، وخص ولد ارم باللسان العربى وكانوا سبعة : : عاد ، وثمود ، وصـحار ، وطسم ، وجديس ، وجاسم ، ووبار ، فارتحل عاد مع من تبعـه حتى حل بأرض اليمن ، ونزل ثمود بن ارم ما بين الحجاز الى الشام ، ونزل طسم بن ارم عمان والبحرين ، ونزل جديس بن ارم اليمامة ، ونزل صحار ما بين الطائف الى جبلى طىء ، ونزل جاسم ما بين الحرم الى سفوان (١١٠) ، ونزل وبار بن ارم ما وراء الرمل بالبـلاد التى تعرف بوبار (١١١) ، وهكذا امتلأت البلاد العربية بالمؤمنين من الفصيل الثالث بعد نوح عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم .

والمسـعودى يوافق الدينـورى فى بعض النقـاط أو التوزيع السابق ويختلف عنه فى بعضها ، وعلى كل حال فله روايتـان احداهما يقول فيها : ان ساما سكن وسط الارض من بلاد الحرم الى حضرموت الى عمان ، وأن عاد ابن عوص بن ارم كانوا ينزلون الاحقاف من الرمل ، وكان ثمود ينزل الحجر بين الشام والحجاز ، ونزل طسم وجديس ابنا لاوز بن ارم اليمامة والبحرين . بينما نزل فريق من أولاد عمليق بن لاوز بن ارم بالحرم ، وفريق آخر نزل بالشام ، ويقـول فى الرواية

---

(١١٠) سفوان : واد من ناحية بدر .
(١١١) الدينورى : الاخبار الطوال : ١ ، ٢ .

الثانية التى تتفق فى معظمها مع رواية الدينورى ان عادا بن ارم بن سام نزل بلاد حضرموت ، وقطن ثمود بن عابر بن ارم أكناف الحجاز ، وحل جديس بن عابر بلاد جو ، وهى بلاد اليمـــامة ما بين البحرين والحجاز وكذلك طسم بن لود بن ســام ، وارتحل عمليق بن لود بن سام الى الحجاز (١١٢) .

ولقد أدى الاختـــلاف فى الروايات الى اضـــطراب المؤرخين حول تبيين العائلة التى نزلت أولا الى تلك الديار ، فاذا كان (أنتونى ناتنج) يرى أن عاد ابن عوص بن ارم بن سام بن نوح هو الذى سبق اليهـــا وأنه ظل هناك فترة طويلة من الزمن ، ثم رحل بعض أحفاده وساروا بحذاء الساحل الغربى لبلاد العرب ، وعن طريق الحجاز وسيناء حتى نزلوا مصر حوالى سنة « ٥٠٠ ق م » (١١٣) فان (سيديو) يرى أن قوم عاد والعمالقة ينتسبون الى سام على قول أو الى حام على قول آخر ، ويقرر أن رحلتهم الى مصر كانت منطلقة من بابل وأنهـــم ملكوا مصر حوالى (٢٢١٨ ق م) تحت اسم الرعاة أو الهكسوس (١١٤) .

على كل حال لا يهمنا اختـــلاف الروايات التاريخيـــة فى العرض السابق ، وليست مهمتنا تحقيقها والانتصار لبعضها وانما مهمتنا الغالية هى أن نستنتج من خلالها كلها أن أولاد نوح سواء كانوا من سلالة هذا أو ذاك ، قد رحلوا الى تلك المنطقة وأنهم بالتأكيد قد سكنوها وعمروها زمنا تحت اسم العرب العاربة ، وأنهم كانوا قريبى عهـــد جدا بنوح ومن المؤمنين به ، فلابد أن يكونوا قد حملوا هذا التوحيد — ضرورة — معهم الى تلك المنطقة قبل أن ينحرفوا ويغيروا ويبـــدلوا ، على أنهم حتى بعد ما عتوا وفجروا بعث الله هودا ليجدد التوحيد الى قوم عاد فآمن

---

(١١٢) المسعودى : مروج الذهب جـ ١ : ٣٠ ، ٣٢٤ .

(١١٣) انتونى ناتنج : العرب : انتصاراتهم وامجاد الاسلام ٦ ترجمة راشد البراوى .

(١١٤) ل.ا. سيديو : تاريخ العرب العام : ٣٠ .

به بعضهم وأهلك الله الباقين (١١٥) ، وبادت عاد بجرمهم وتعسفهم . كما بعث الله صالحا الى ثمود ليجدد دينهم وفعل بهم ما فعل من التعذيب والتنكيل حتى قضى عليهم .

وأما الجيل الثانى من أولاد نوح الذين سكنوا بلاد العرب وتسموا بالعرب المتعربة فهم ينتمون اما الى قحطان بن فالغ بن عابر ابن شالخ بن أرفخشذ بن سام بن نوح ، وسمى قحطان لقحطه القحوط، وطرده له بالسخاء والجود ، وهو أخ للام بن عابر الذى وصف بأنه كان أعبد أهل عصره ، وإما أنهم ينتسبون الى يعرب بن قحطان ، وسواء كان قحطان أو ولده يعرب فان التاريخ يحدثنا أنهم نزلوها فى عهد نمروذ ، وقرب خروج ابراهيم حتى ليقال ان قحطان كان له أخ يقال له فالغ هو جد ابراهيم الخليل عليه السلام . ولما سار أولاد قحطان الى اليمن جاوروا من بقى من عاد مؤمنا ، ومكثوا سويا مدة ثم انقرض آخر المؤمنين من عاد فخلا الجو لاولاد قحطان ، ولما كثروا بالحرم وتحاسدوا وتباغضوا ، واجتمع ولد يعرب بن قحطان على جرهم بن قحطان ، وولد المعتمر بن قحطان فنفوهم عن اليمن ، فسارت جرهم نحو الحرم ونزلوا هناك بعد قتالهم مع العماليق الذين نزلوها سابقا كما قلنا ، وسار بنو المعتمر نحو الحجاز فلما بلغهم استقرار جرهم بالحرم ساروا نحوهم واقتتلوا ثم ظفرت جرهم (١١٦) ، وأيا كان مستوى التدين لدى هذه الاجيال فان بقايا التوحيد والتقديس كانت متأصلة فى النفوس بدليل تسابقهم وتنافسهم على الحرم والمكث فيه ، وهو لا شك كعبة الموحدين ، وقبلة المؤمنين . على أنى لا أنكر كما أشرت من قريب وجود خروج عن عقيدة التوحيد . ووجود ظلم وبغى كثير لكنى أؤكد على بقاء التوحيد كذلك ، وعلى أنه سابق عن البغى ، وأن مصدره

---

(١١٥) الدينورى : الاخبار الطوال : ٥ ، ٧ .

(١١٦) سديو : تاريخ العرب العام ٣٠ ، الدينورى : الاخبار الطوال ٦ ، ٨ ، ٩ .

الوحى ، وأنه كان يجدد حينا بعد حين ، ولم يكن التوحيد تطورا عن عقائد أدنى ، بل كانت العقائد الاخرى هى التى حاولت زحزحة التوحيد لتحل محله .

٣ — ونأتى الان الى فترة ما بعد ابراهيم :

وهى الحلقة الهامة فى نشر التوحيد والعمل على سيادته حينا من الدهر ، ونشر كثير من الاحكام الشرعية ، تلك الفترة التى ابتدأت برحيل ابراهيم مع زوجته هاجر وابنه اسماعيل الى منطقة الحرم فى مكة ، وتركه لهما ، ثم ان اسماعيل شب هناك وتزوج من جرهم ، وأنجب من هذه الزوجة اثنى عشر ولدا هم : نابت ، وقيدار ، وأدبيل ، ومبسم ، ومشمع ، ودوما ، ودوام ، ومسا ، وحداد ، ويثما ، ويطور ، ونافش وكانت رئاسة الحرم مع نابت الى أن غلبته جرهم فخرج بأهله يتلمس مواقع القطر ، وعلى عاتق هؤلاء وقعت الدعوة الى التوحيد ، وكانوا السبب فى نشرها ، وبث التعاليم الشرعية التى جاءت بها الحنيفية بين القبائل العربية فى شبه الجزيرة (١١٧) ، وانى لاقدم دليلا واضحا على معرفة العرب بعقيدة التوحيد كما هى على لسان الوحى ويبدو أثر الدين السماوى فيها ظاهرا ، وذلك من خلال اللوحة التاريخية التى أمر بكتابتها الملك (شرحبيل يعفر بن أبى كرب) ملك سبأ ليذكر فيها بناء السد وتاريخه . وفيها : أن العمل كان فى سنة ٥٦٤ — ٥٦٥ الحميرية الموافق ٤٤٩ — ٤٥٠ م وجاء فيه أيضا عبارة « اله السموات والارض » وبعد ثمانى سنوات من هذا التاريخ وضع عبد كلال نصا تاريخيا آخر (٥٧٢ — ٥٧٣ الحميرية الموافق ٤٥٧ — ٤٥٨ م) وجاء فيه لفظة الرحمن صفة لله سبحانه (١١٨) .

---

(١١٧) د . محمد مختار : دراسات فى تاريخ العرب : ٩ ، ١٠ ، ١٧ ، ومروج الذهب ج ١ : ٣٢١ ، والاخبار الطوال : ٩ .

(١١٨) د . جواد على : المفصل فى تاريخ العرب قبل الاسلام ج ١ : ٥٠ .

ومما يدلّ على ذيوع الحنيفية فى الجزيرة العربية ما نراه سائدا من الاحكا مالشرعية الموروثة عنها مثل تحريم نكاح الامهات والبنات ، والخالات ، والعمات ، وكانوا يخطبون المرأة من ولى : أب أو أخ أو عم، أو ابن عم ، ويخطب الكفء الى الكفء . وكانوا يطلقون ثلاثا على التفرقة وكانوا يحجون ويعتمرون ويحرمون ويهدون الهدايا ، ويرمون الجمار ، ويحرمون الاشهر الحرم ، ويكرهون الظلم فى الحرم ، ويكفنون موتاهم ويصلون عليهم، وصلاتهم عبارة عن خطبة وثناء على الميت ، ولقد داوموا على سنن الفطرة العشرة وهى : المضمضـــة ، والاستنشـــاق ، وقص الشارب ، والفرق ، والسواك ، والاستنجاء ، وتقليم الاظافر ، ونتف الابط ، وحلق العانة . والختــان ، وكانوا يقطعون يد السارق اليمنى ، ويصلبون الرجل اذا قطع الطريق ، ويوفون بالعهــود (١١٩) ويكرمون الجــار والضيف ، وهــذه أمور ليست عرفا ولا تقليدا ، ولا قانونا ، وليست أمورا اجتماعية تواضعوا عليها وانما هى موروثة من شريعة سابقة .

وتحت تأثير الحنيفية حرم كثير منهم الخمر ، وهم : عبد المطلب ابن هاشم ، وشيبة بن ربيعة ، وورقة بن نوفل ، والوليد بن المغــيرة ، والعباس بن مرداس السلمى ، وقيس بن عاصم السلمى ، وعبد الله ابن جــدعان ، ومقيس بن قيس بن عدى السهمى وعامر بن الظــرب العدوانى ، وصفوان بن أمية بن محرث الكنانى ، وصفوان بن أميــة الكنانى ، وعفيف بن معد يكرب الكندى ، والاسلوم اليامى بن همدان ، وأبو أمية بن المغيرة والحارث بن عبيد المخزوميان ، وزيد بن عمرو بن نفيل العدوى ، وعامر بن جذيم الجمحى ، ويزيد بن جعونة الليثى ، وأبو واقد الحارث بن عوف الكنانى ، وعمرو بن عبسة السلمى ، وقس ابن ساعدة الايادى ، وعبيد بن الابرص الاسدى ، وزهير بن أبى سلمى المزنى ، والنابغتان الذبيانى والجعدى ، وحنظلة الراهب ، وقبيصة بن

---

(١١٩) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ : ٢٥٣ ــ ٢٥٧ .

اياس (١٢٠) . ومعظم هؤلاء حرم عبادة الاوثان ودعا الى التوحيد ، ولم تكن دعوتهم هذه مبنية على تعقل أو تفلسف . وانما بنيت على احياء لدين قديم ما زالوا يذكرونه . ويتحمسون للعوده اليه . ولذلك كان زيد ابن عمرو بن نفيل يسند ظهره الى الكعبة ويقول : أيها الناس هلموا الى فانه لم يبق على دين ابراهيم أحد غيرى . ولما سمع أمية بن الصلت يقول :

كل دين يوم القيامة عند الله

الا دين الحنيفية زور

قال زيد : صدقت . كما كان القلمس بن أميه الكنانى يخطب للعرب بفناء مكة قائلا : أطيعونى ترشدوا . قالوا : وما ذاك ؟ قال : انكم قد تفرقتم بآلهة شتى . وانى لاعلم ما الله راض به . وان الله رب هذه الآلهة ، وانه ليحب أن يعبد وحده . وتفرقت عنه العرب . وزعم بعضهم أنه على دين « بنى تميم » (١٢١) لانه على ما يبدو فان تلك القبيلة كانت مستمسكة بالحنيفية والتوحيد وكذلك كان أولاد معد على بقيه من دين اسماعيل ، وكانت ربيعة ومضر على بقية من دينه على حد ما ذهب اليه ابن هشام الكلبى (١٢٢) ودعوة الحنفاء المشهوره صدى للدين الحنيفى فى نفوس أصحابها ، وهى أجلى من أن تذكر (١٢٣) . ويذكر ابن حبيب أن حنظلة بن صفوان هو نبى أصحاب الرس الذين نزل فيهم قوله سبحانه (فلما أحسوا بأسنا اذا هم يركضون) الى قوله تعالى (فما زالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيدا خامدين ١٢ — ١٥ الأنبياء) وذلك عند ما بيت لهم بختنصر وهم لا يعلمون . وأصحاب

(١٢٠) ابن حبيب : المحبر : ٢٣٧ — ٢٧١ .

(١٢١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ : ٢٥٠ — ٢٥٦ .

(١٢٢) محمد بن السائب الكلبى : الاصنام ١٣ .

(١٢٣) ارجع الى تراجم كثير منهم : د . العمرى اشعار الحنفاء . ٥ — ١١ ، والقيم الروحيه فى الشعر العربى نريب عبد المعدح ٦٨ — ٧٤

الرس بقـايا من أولاد اسماعيـل ممن ينتمون الى قدمان ، ورعوايل ويأمن (١٢٤) .

وأما ابن عباس فيرى أيضا أن خالدا بن سنان العبسى كان نبيا ، وبشر برسول الله صلى الله عليـه وسلم ، وطالب قومه بأن ينبشوا قبره عندما يرون حمارا أشهب أبتر يدور حول القبر ، وساعتها سيقوم من رقدة العدم وسيملى عليهم ما هو كائن الى يوم القيامة ، ولما رأوا الحمـار رفض أولاده نبش قبر أبيهم خشيـة المعرة ، وحتى لا يقول الناس هولاء أولاد المنبوش (١٢٥) .

وبصرف النظر عن هذه الاسطورة فان الواضح أنـهكان على أقل تقدير حنيفيا مجددا ، وباعثا للتوحيد الموروث .

وبوذ دالمناسبة . مناسبة خالد بن سنان ، وحنظلة بن صـفوان ، ومناسبة ذكر الحنفاء فانه يجدر بنا أن نقرر حقيقة ملموسة ، ومبنية على ما ذكرناه وهو أسبقية التوحيد على الوثنية ، وانتشاره عن طريق الاخبار الدينية التى بدأت على هذه الارض ، واستمرت تتجـدد بين الحين والحين ، تلك الحقيقة التى تفرض نفسها علينا جميعا ، وتظهر من خلال التاريخ ناطقة بأن التوحيد وجد أنصاره دائما وأن كثيرا من حركات الاصلاح والتجديد كانت تنهض داعية اليه ، ومدافعة عنـه ، ومهاجمة للوثنية والفجور والعتو ، وذلك مثل ثورة خزاعة ، واستيلائها على البيت الحرام ، وطردها لجرهم بسبب الحـاد الاخـيرة حوالى (٢٠٦ م) وسارت خزاعة سيرا حسنا فلما أدخلت كثيرا من الخرافات وغيرت التوحيد بفعل رئيسها عمرو بن لحى وانتشر الفساد ، كان هذا سببا لثـورة قصى بن كلاب ، وامتلاكه لزمام السلطة العليـا فى سنة (٤٤٠ م) وجلت خزاعة بعدها ونزلت ببطن مر (١٢٦) .

---

(١٢٤) ابن حبيب المحبر : ٦

(١٢٥) المسعودى : مروج الذهب جـ ١ : ٤٥٣ .

(١٢٦) سيديو : تاريخ العرب العام : ٣٠ ، ٤٤ ، ٤٩ .

وكانت حركة الحنفاء ، ودعوة خالد بن سنان وحنظلة بن صفوان امتدادا لتلك الحملات التى رافقها احلال الوثنية محل التوحيد الذى قام هناك منذ البداءة على حد ما ذهب اليه (سيديو) . وفوق هذا فان دعوات المرسلين لم تنقطع عن تلك المنطقة كما رأيت . الامر الذى نقول معه أن ثبات التوحيد لم يتح الفرصة للوثنية أن تهيمن على مشاعر العرب ، ولا أن تستحوذ على قلوبهم دون الله . وانما كانت على أكثر حد شريكة أو شفيعة كما صرح القرآن على لسان أصحابها . وأيضا فان الجو لم يصف لتلك الوثنية صفاء تاما ، ولم تنعم الوثنية فيه بلا ثورة توجه اليها بين حين وآخر على نحو لم يعهد فى تاريخ الديانات القديمة التى عرفت الاستقرار حقبا طويلة ، وحتى اذا ما حوربت فانما تحارب من أفكار أخرى جديدة تظهر على السطح ، ويدعو اليها فلاسفة جدد لهم نظراتهم الخاصة التى قد تتصادم مع عقائد سابقة بالكلية . أو تتصادم معها فى بعض جوانبها ، أما وأن تكون هناك فكرة واحدة تلازم الانسان فى كل ظروفه ، وتظهر على مسرح الاحداث فى كل زمان ، وتجد لها أعوانا يعتنقونها ، ويدافعون عنها ، ومصلحين يجددونها ويثورون على المارقين فهذا لم يحدث الا مع ظاهرة التوحيد على أرض الجزيرة العربية ، الامر الذى حسم نهائيا بظهور البعثة المحمدية ، وتوارت مع أنوارها دياجير التخبط الوثنى وظهر فى سماء الافق نجم التوحيد ، وسطعت شمس الالوهية على صفحة القلوب لتضيئها بالواحدية والاحدية ، ويساندنا فى هذا الرأى المرحوم الدكتور محمد عبد الله دراز الذى يرى أن فكرة التوحيد كانت قائمة بالفعل ، وأن جذورها تمتد فى أعماق معتقدات آبائنا الاولين . ولكنها (كانت مغمورة تحت أنقاض الافكار المناقضة » (١٣٧) حتى جلاها النبى النبى محمد صلى الله عليه وسلم بالوحى الذى نزل عليه . والى قريب من هذا يذهب

---

(١٣٧) د . دراز : مدخل الى القرآن الكريم : ٧٦ .

ماكدونالد وكارديه (١٢٨) والدكتور محمد مختار . واذا رضى هؤلاء بأن تكون الحنيفية وغيرها مما سبقها ولحقهــا هى المؤثرات الحقيقية فى تكوين نزعة التدين كما هى عليه عند العرب وفى تعريف العرب بالالوهية فهذا بحق هو المنطق الذى يتفق مع الاحداث السابقة ويتمشى معهــا . وأنها الحقيقــة الناطقة دائما قبل الميلاد وبعد الميلاد خلافا لمــا يقوله (أنتونى ناتنج) من أن العرب كانوا لا يعرفون شيئا حتى دخلت المسيحية بلادهم . عندما تنصر بنو غسان فى الشام وفلسطين ، ثم تنصر عرب الحيرة . وتنصر عرب نجران فى حوالى ٣٤٠ م (١٢٩) . وخلافا لما يقوله (هنرى لامانس) ، و (منقومرى واط) المستشرق الانجليزى الذى كتب كتابين عن النبى محمد صلى الله عليه وسلم هما (محمد فى مكة) و (محمد فى المدينة) (١٣٠) ، ولا ينبغى أن يلتفت لمثل هذه الآراء التى تملأها الاهواء والعصبية .

ثالثا ــ الصحف القديمة :

ودعونى أخوض فى مسألة من أعوص ما يكون وأغمضه ، ولكنى مضطر اليها لوجود نصــوص تحت يدى لا أستطيع طيهــا . ولا أرى ما يحملنى على ذلك ، وليس لدى من أسباب الشك فيها ما يجعلنى ألقى بها فى طى النسيان والاهمال ، أو أهز رأسى الى الامام ســاخرا من رواتها ، أو أهزها يمينا وشمالا رافضــالها . تلك النصوص التى تتعلق بالحديث عن وجود صحف قديمة تناقلتها البشرية جيلا بعد جيل حتى وقع طرف منها لدى العرب ، ونقلت اليه عبر قحطان ، وعثر على بقايا لها بالكعبة .

---

(١٢٨) م ، ك : الله : ٧ ــ ١٠ ترجمة لجنة دائرة المعارف الاسلامية ، د . محمد مختار : دراسات فى تاريخ العرب : ١٩ .

(١٢٩) ناتنج : العرب : انتصاراتهم وأمجاد الاسلام : ٢٠ .

(١٣٠) د . محمد مختار : دراسات فى تاريخ العرب : ٢٤ ــ ٣٠ .

تقول الروايات ان آدم قد نزل عليه احدى وعشرون صحيفة ، وان شيثا حكم فى الناس ، واستشرع صحف أبيه ، وأنه هو الآخر أنزل عليه تسع وعشرون صحيفة ، ومجموع ما توازثه عن أبيه وما نزل عليه هو الذى شرع به وحمله معه فى أسفاره وترحاله ، وأما ادريس فقد نزل عليه ثلاثون أخرى (١٣١) ، والى هذا الحد انتهى علم المسعودى ، الا أن أبا حنيفة الدينورى قبله ذكر أن قحطان الذى نسب اليه العرب من الدرجة الثانية (العرب المتعربة) قد وقعت فى يده أسفار آدم وشيث ونوح فدرسها وعلمها (١٣٢) ، فان كان قحطان هو الذى نزل الى اليمن فيكون من المحتمل جدا أنه علمها هناك كذلك ، وان كان يعرب ابن قحطان هو الذى جاء الى منطقتنا فلا نستبعد أن يكون أحد تلاميذ أبيه الذين تلقوا عنه بعضا من تلك الصحف ونقلها بدوره الى الجزيرة العربية ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فهناك عدة شواهد تدل على أن العرب عرفوا طرفا من صحف ابراهيم ، وأنهم قد سجلوا ذلك فى أشعارهم أو نقشوها على الحجارة ، يقول أبو ذؤيب الشاعر الهذلى :

فنمنم فى صحف كالريا ط فيهن ارث كتاب محى

وبين أبو سعيد السكرى فى شرح هذا البيت أنه أراد بالصحف ، تلك التى فيها هذا الدين العتيق ، ويقال هوارث دين ابراهيم ، كما ذكر ابن اسحاق أن قريشا وجدوا بالركن كتابا فيه (أنا الله ذو بكة خلقتها يوم خلقت السموات والارض لا تزول حتى يزول أخشابهـا) وروى أيضا أنهم وجدوا قبل البعثة بأربعين عاما حجرا فى الكعبة كتبت عليه كلمات دينية مجهولة الاصل (١٣٣) ، وعلى فرض صحة هذه الروايات وليس هناك مبرر لرفضها فان تلك الصحف والاخبار كانت مصدرا

---

(١٣١) المسعودى : مروج الذهب جـ ١ : ٢٧ - ٢٩ .
(١٣٢) الدينورى : الاخبار الطوال : ٥ .
(١٣٣) د . محمد مختار : دراسات فى تاريخ العرب : ٣٥ نقلناها عنه .

للتوحيد ، فى الوقت الذى تصلح أن تكون امارات وشــواهد قاطعــة على بقاء التوحيد وأسبقيته .

الاستدلال على وجود الله :

اعتبر العرب الايمان بالله مسألة دين . ونظروا الى قصبه الالوهية على أنها قد ثبتت من جهة الحنيفية . ولذلك لم يبذلوا جهدا كبيرا فى الاستدلال على وجوده سبحانه . وأراحوا عقولهم من هذا الجانب . بخلاف غيرهم ممن أراد أن يبنى دينه على أساس عقلى ، أو وضعى فاضطر الى بذل الجهد فى الاستدلال على معبوده . وتوضيح فكرته عنه توضيحا عقليا ، وبناء عليه فان نظرات العرب . وطبيعة التفكير عندهم كانت من باب التأمل والنظر الكوني فى آيات الله . وقد اتخذ العربى مسرح الاحداث المتجددة مجالا فسيحا لاعتباره وتأملاته . وأظن ظنا أنه كان يتعبد بهذه الجولات والتأملات . وكأنه يناجي خالق الاكوان من خــلال آثاره فى الوقت الدي يدعو الآخرين اليه سبحانه . ويذكرهم به . ويثير انتباههم من خلال المتغيرات الكونية فحسب . ولقد استعمل قانون التغير دلالة على حدوث العالم واثبات اله يدبر أمر العالم ويخلق تجدده . هذا هو الذى نراه عند زهير بن أبى سلمى وهو يطالب النــاس بأن يتأملوا ، ويفكروا ليظهر لهم ما ظهر له ، وان الذى يزيل الغفلة عن الاعتقاد هو النظر الصائب الى الكون وتتبع التغير والاتعاظ به . ونظرات زهير حول الكون مرتبكة فهو لا يرى أن قانون الفناء يشملها كلها . وانما يستثنى من ذلك الدهر . والجبال الرواسى . والسماء والبلاد والأله (١٣٤) . وما سوى هذه الاشياء فهو متغير زائل . يذكره بما غفــل عنه أو نسيه يقــول .

---

(١٣٤) ستأتى الابيات فى فلسفة الحياة .

أرانى اذا ما شئت لاقيت آيةً
تُذَكِّرُنى بعضَ الذى كنتُ ناسِيَـــا

ويناشد الجميع من حوله أن يروا ما يرى فيقول :

ألا ليت شعرى هل يرى الناسُ ما أرى
من الامرِ أو يبــدوَ لهم ما بَدَا ليَــا

ويفصح عما بدا له فيقول :

بدا لي أن اللـــهَ حــقٌّ فــزادَنى
الى الحقِ تقــوى اللهِ ما كان بَادِيا

ونحن فى تأملات زهير أمام عدة حقائق هامة جدا . انه يحدثنا فى القصيدة بوضوح عن أنه نظر فى الكون كله . نظر فى النفوس وتغيرها . والاموال وتفلتها ، ولا يمكن أن تفادى النفس بكرائم الاموال . وقد نظر كذلك فى الآيات الكونية الاخرى من سماء وجبــال وبلاد . وخرج من وراء ذلك كله بأن الكل فى تغير ، وأن الحوادث الماضــية لا تعــود . وأن الآتى لا مفر من ادراكه ، وأن الكل يصير الى ما يلقى (١٣٥) ، ويظهر جيدا أنه كان يتأمل الــكون لا كما يتأمله العقليون بعقولهم البحتــة . انما كان يتأمله بعقل مشحون بالعاطفة والاستيقاظ القلبى ، انه قد فتح له صفحة قلبه لينقش عليها الكون ما فيه من عبر ، لقد جعل من تأملاته طريقة للتعبد العقلى والشعورى ، وسبيلا للترقيق الوجدانى ، لقد كان يرتل آيات الله منشورة فى هذا الكون ، ويقرأها متوالية فى الحوادث . ومتتابعة فى المتغيرات ، وظل يرقى فى تأملاته شيئا فشيئا حتى كشف له شىء من نور الحقيقة فعبر عنه بكلمة بدا . اذ البدو حدس من النوع الراقى الذى يطرأ على القلب والعقل معا بخلاف حدس الفلاسفة الذى لا يتجاوز جلاء العقل وصدق ظنه .

---

(١٣٥) ارجع الى القصيدة : ديوان زهير : ١١٤ — ١٢٠ .

وواضح أن زهير قصد ما نقوله تماما ، وأنه تخير تلك اللفظة الدالة على البدو والظهور الجليين لانه ما كان يعجز عن استبدالها بكلمة أخرى فى قصيدته لو كان المعنى مجرد الظهور ، أما والمقصود لديه هو جلاء نوع من الحقيقة التى تغمر قلبه وعقله وتملأ حسه ووجـدانه فانه قد استعذب تلك الكلمة وأخذ يرددها أكثر من مرة فى قصيدته ، أو مقطوعته التأملية الراقية . ثم هو لا يرى أن هذا البدو نتيجة التأمل فقط بل هو ثمرته . وثمرة التقوى لله . فلقد عمل التأمل مع التقوى على كشف تلك الحقيقة وتجليتها ، واذا به فى نشوة ظهورها يدعو الناس اليها ويتمنى لو ظهر لهم مثلما ظهر له .

واذا كان زهير قد صاغ تأملاته شعرا ، وقد تناغمت فيه ألحان العاطفة ، وأصوات القلب ، وأنغـام الاحاسيس والوجـدان مع تجولات الفكر وايقاعاته فان رجلا كقس بن ساعدة كان أدنى الى الفكر وللتعقل فحسب وهو ينادى بسوق عكاظ على جمله قائلا : « كل ما هو آت آت ، ان فى السماء لخبرا ، وان فى الارض لعبرا ، مهاد موضوع ، وسقف مرفوع وبحار تموج ، وتجارة تروج ، وليل داج ، وسماء ذات أبراج ، وان لله عز وجل دينا هو أحب اليه من دينكم الذى أنتم عليه » (١٣٦) ولا أدرى ماذا يقصد من قوله : ان فى السماء لخبرا ؟ أيقصد ما تدلنا عليه من علو وسمو ؟ أو يقصد ما تدلنا عليه من أخبار قدسية .

ويبدو أن الاستدلال الكونى كان مسيطرا كما قلنـا على نظرات العرب فى الجاهليـة سيطرة تطغى على التأملات المجردة ، أو البراهين النظرية الاخرى ، وأنهم كانوا يصوغون هذا الاستدلال على صـورة خطابية لا برهانية عقلية ، ولو أننا نجد له لونا آخر أكثر دقة ، وأقوى حجية على لسان عامر بن الظرب العدوانى اذ يقول : « انى ما رأيت شيئا قط خلق نفسه ، ولا رأيت موضـوعا الا مصنوعا ، ولا جائـيا

---

(١٣٦) الميدانى مجمع الامثال : ٥١ ، ٥٢ .

الا ذاهبا ، ولو كان يميت الناس الداء لاحياهم الدواء » (١٣٧) . ولا شك أن هذا البرهان الذى ساقه عامر فى ختام وصية طويلة يحمل ردا على الدهريين أو الماديين ، كما يحمل ردا على التطوريين معا ، لانه يركز فيه على أن الشىء لا يخلق نفسه ، والطبيعة لا توجد ذاتها ، ولا تتطور من تلقائها ، ولا توجد الاشياء بالمصادفة طالما أننا نشاهد دائما كل موضوع مصنوعا ، واذا كانت المشاهدة فى كل جزئية قاضية بذلك ، والكل مركب من أجزائه ، فالكل موضوع ، ويحتاج الى صانع ؛ وهــذا الصانع هــو الذى يوجد الاشياء ابتداء ، ويفنيها انتهاء ، لانه لو كان الفناء من المادة لعولجت المــادة بالمــادة ، ولو كان الموت من ذات الداء ، وهو ضعف فى المــادة لذهب بالدواء وهو تعويض ونقصان وجبر لضعف المــادة ، ولكن الامر ليس كذلك ، بل الداء سبب ، والمقدر للآجال ، والمميت لهــا هو خالقها ومنشئها ابتداء .

تصو رالالوهية فى ذهن العربى :

اذا مررنا بالنظر على أخبار الالوهية عند العرب وجدنا انها تصور الله تصويرا يدنو من النظر الدينى لا من النظر الفلسفى ، فالله عنــد العرب اله الاديان السماوية سواء بسواء ، اذا استثنينا الخطأ الشنيع الذى وقع فيه هؤلاء عندما اتخذوا لله شركاء أو شفعاء ، وعلى الرغم من هذا الجرم الفادح ، والفساد الظاهر خاصة عند من لديهم علم يقينى عن الله فان العرب كانت فكرتهم عن الله هى فكرة الاديان الســماوية فى كل أشكالها؛ فى تقديسه باليمين ، ووصفه بالصفات اللائقة به ، وكونه هو الفاعل ، وهو المدعو فى كل أمر ، والملاذ لدى كل حاجة ، والعربى مطبوع على تلك الافكار ، وكأنها تصور جمــاعى يسود روح المجتمع ويسيطر عليه ، وعلى تصرفاته ، وهو واذ يتصرف تجاه الله فى الحلف ، أو اسناد الفعل اليه مثلا لا يحتاج منه ذلك الى تفكير أو تمهل ، بل ان

---

(١٣٧) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ : ٢٥١ .

ذكر الله يجرى على لسان العربى جريانا تلقائيا ، وكأنه مفطور على معرفته ، وتكاد تلك المعرفة تصير أمرا مألوفا لديهم ، لا أمرا مستغربا ، وهذا على وجه الغالب والمجموع لا الجميع لاننا يجب أن نطرح من حسابنا تلك الثلة القليلة التى وصفت بالدهرية ، واعتنقت هذا المبدأ وشكت فيما سواه .

ويمكن أن نطبق على صحة ذلك ببعض الشواهد والنماذج .

الحلف بالله :

عرف العرب نمطين من الايمان ، نمط الحلف بالله وهو الاصل ، والمعترف به لدى الجميع ، وهو الموثوق به ، وأما اذا حلف أحدهم بالاصنام وهو النمط الثانى فلا يمكن أن يصل الى حد الثقة كاليمين بالله ، واننا نجد ذلك فى أشعارهم ، فلم يحدثنا أحد أن الحلف لا يكون الا بالاصنام لاعتقادهم أنها لا تنفرد بذلك ، بينما نرى واحدا مثل درهم بن يزيد ينصح مالك بن العجلان باتباع الحق ، والتمسك به ، ونبذ الجور والظلم .

يقول ضمن ما يقول فى هذه النصيحة :

ثم اعلمن ان أردتَ ضيمَ
زيدٍ فانّى وَمَنْ لَهُ الحَلِفُ
لاصبحن دَارَكم بذِى لَجَبٍ
جَوْنٍ لَهُ مِن أمامِهِ عَزَفُ (١٣٨)

وطالما حلف أحدهم بالله فلا ينبغى أن تبقى ريبة أو شك فى نفس الخصم أو المستمع لانه ليس بعد الله شىء يحلف به ، يقول النابغة الذبيانى معتذرا للنعمان :

---

(١٣٨) الاصفهانى : الاغانى ج ٣ : ٨٦٧ ، ٨٦٨ .

حلفت فلم أترك لنفسى ريبة
وليس وراءَ الله للمرء مذهب (١٣٩)

أى ليس بعد اليمين بالله مذهب أو طريق يسلكه المرء . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان الامور الصعبة التى تحتاج الى قسم غليظ لا يكون هناك آكد من اليمين بالله . ويظهر ذلك من خلال قول الاعشى لكسرى ، وقد أسر الاسود أخو الحوفزان عنده فى رهن قيس ابن مسعود بعد ما أغار الحارث بن وعلة على بعض السواد ، وطلب كسرى مزيدا من الرهن فرد الاعشى :

كلا يمين حتى تنزلوا
من رأس شاهقة الينا الاسودا (١٤٠)

واذا كان الله وحده هو الجدير بالقسم دون غيره ، وهو الذى كان يحلف به العرب فى الشدائد والامور العظام فانه كذلك هو الذى يعاهد باسمه العرب كما قال عبد الله بن جدعان لامية بن أبى الصلت . وقد أهدى الاول للثانى جارية فذهب ليردها اليه لكبره فقال عبد الله : « أنا أعاهد الله لتأخذن الاخرى » (١٤١) ، وهكذا يظهر استمساك العرب الشديد بالحلف بالله ، وقيمة هذا اليمين ، وفى أى المناسبات يقال ، وكيف كانو يأخذون العهود ويعقدونها تحت سلطته . ومثل هذه المسالك تختلف عن طرق الفلاسفة فى علاقتها بآلهاتها ، كما تثبت أن التدين العربى كان مبنيا على تأثير دين سماوى هو الحنيفية ، وأن الالوهية لها سلطانها على النفوس ، كما قد يكون الحلف برب البيت ، أو برب الكعبة ، أو برب الحرم أو بمن يُحَجُّ له ، أو برب الداميات كما جاء فى قسم درهم بن يزيد . وقيس بن الخطيم . وعوف بن الاحوص الكلابى

---

(١٣٩) ديوان النابغة : ٧٢ .
(١٤٠) ديوان الاعشى : ٥٦ .
(١٤١) ابن حبيب المحبر : ١٣٨ .

وأوس بن حجر ، وعامر بن الطفيل ، وعمرو بن براقة الهمداني (١٤٢) .

ونحن لا نستطيع أن نحصر بروز صورة الالوهية من خلال الحلف بالله ويكفي أن نقول بأنها شائعة على لسان العامة والخاصة من الشعراء الذين كانوا يمثلون الطبقة المثقفة في القبائل ، ولك أن تتصفح دواوين الشعراء ، والكتب التي تحدثت عن أخبار العرب لترى بنفسك كيف كانت الالوهية على لسان كل متحدث (علقمة بن عبدة ٣٤ جـ ١ رغبة الآمل من كتاب الكامل) و (مرة بن همام بن مرة وهو شاعر جاهلي قديم ١٠٦٧ شرح المفضليات) و (عامر الطائي ١٨٦ جـ ١ الحماسة) و (طرفة بن العبد في الديوان ٤٤ ، ٦٣ ، ٦٥) و (الهيثم بن عدي مقدمة ديوان عبيد بن الابرص) و (عبد مناف بن ربع الهذلي ٤٧ جـ ٢ ديوان الهذليين) و (صخر الغي الهذلي ٥٨ جـ ٢ ديوان الهذليين) و (مالك ابن خالد الخناعي ١٠ جـ ٣ ديوان الهذليين) و (البريق بن عياض ٥٤ جـ ٣ ديوان الهذليين) و (أبو دؤاد ، دراسات في الادب العربي غوستاف) و (مصاد بن مذعور القيني في الامالي للقالي جـ ١ — ٦٧٩) و (مهلهل بن ربيعة في الاغاني جـ ١١ : ٣٨٣٨) و (المرقش الاغاني جـ ٦ ٢٢١١) و (همام بن مرة ، الاغاني جـ ٥ — ١٦٨٣) وغير هؤلاء كثير .

كمالات الله وصفاته :

يتحدث العرب عن الله فترى الألوهية واضحة من أحاديثهم ، وتشم بقوة روائحها كما لو كانت قادمة الينا من بساتين الاديان السماوية سواء بسواء ، ربما لو تتبعنا خلال المتحدثين وصفاتهم لا نجدها مليئة بالالتزام الديني . أو مشحونة به ، ولكن حديثهم عن الله مكسو بثياب الدين ، ، وعليه مسحة الحنيفية واضحة . خذ مثلا قول عبيد ابن الابرص :

---

(١٤٢) الاغاني ج ٣ ٨٦٧ ، والاصمعيات : ١٩٧ — ١٩٨ ، وشرح المفضليات ق ٢ : ٦٤٣ — ٦٤٤ ، ٦٤٨ ، وديوان أوس بن حجر : ٧ ، وديوان عامر بن الطفيل : ١٠٢ ، والامالي للقالي ج ٢ : ١٢٧ .

والله ليس له شريك
علام ما أخفت القلوب (١٤٣)

أ وقول الحصين بن الحمام يلوم بنى جماعة على تركهم ديار بنى سهم وكانوا مجاورين عندهم :

فهل لكم الى مولى نصورٌ
بخطبكم من اللهِ العظيم (١٤٤)

وكذلك قول عروة بن الورد يبرر مسلكه فى جمع المال من أى مصادره وتوزيعه على المحتاجين :

قليل ذنبه والذنب جمٌّ
ولكن للغِنَى ربٌّ غفُور (١٤٥)

فأنت ترى من روح هذه النصوص وألفاظها أن الاله الذى يؤمن به العرب هو واحد لا شريك له فى ملكه أو خلقه ، وهذا اتفاق بين العرب جميعا ، فهم لا يعترفون بأ ن الاصنام تشارك الله فى فعل من الافعال ، ولكنه المتفرد بذلك ، كما أنهم ينعتون الله بالنعوت المعروفة فى الاديان السماوية ، فهو عظيم وغفور كما رأيت ، ومجيد كما جاء على لسان ساعدة ابن جؤية (١٤٦) ، والباقى حسبما قرر عدى بن زيد (١٤٧) ، وعزيز مثلما وصفه حاتم (١٤٨) ، وهو يرى ويسمع كما قال قيس بن الحدادية عن علاقته بمحبوبه :

---

(١٤٣) شرح القصائد العشر : ٥٤١ .
(١٤٤) الاغانى جـ ١٤ : ٤٨٨٦ .
(١٤٥) ديوان عروة : ٤٥ .
(١٤٦) ديوان الهذليين جـ ٢ ٢١٧ .
(١٤٧) الاغانى جـ ٢ : ٥٣٤ .
(١٤٨) ديوان حاتم : ٩٦ .

وقد جاورتنـــا فى شـــهور كثـيرةٍ
فمـــا تولت والله راءٍ وســـامعُ (١٤٩)

ويقول زهير بن أبى سلمى عن هرم بن سنان والحارث بن عوف وقد تحملا دية القتلى فى حرب عبس وذبيان :

رأى اللـــــــهُ ما فعـــلا بكـــم
فأبلاهما خير البلاء الذى يبلو (١٥٠)

وهو يعلم ما فى نفوسنا مهما أخفينـــاه كما وصفه زهير أيضـــا (فى ديوانه ٢٥) وكما تحدث عنه وعن علمه عامر بن الطفيل (الديوان ٦٢ وشرح المفضليـــات ١٢٢٣) ومن يَعْلَمْ يَجْزِى عنــد ذى الاصــبع العدوانى (رغبة الآمل من كتاب الكامل جـ ١ — ٩٢) وهو الذى يعلم صادق الافعال ودفينها على لسان الحارث بن حلزة اليشكرى (شرح القصائد العشر ٤٧٥) وعند الربيع بن أبى الحقيق (البيان والتبيين جـ٣ ١٨٦) واذا كان الله يرى ويسمع ويعـــلم فهو الشهيـــد بحق كما قال الاعشى مخاطبا النعمان بن المنذر :

فلا تحسبنّى كافـــرا لك نعمـــة
عَلَىَّ شهيـــدٌ شاهدُ اللهِ فَاشْهَدِ (١٥١)

ومن صفات الاله أنه يحب ويرضى ، ويغضب كذلك يقول أوس بن حجر لبنى لبينى من بنى أسد بن وائلة :

أبَنِي لُبَيْـــــنَى لاَ أُحِقّـــــكُمُ
وَجَـــدَ الإِلهُ بكم كما أَجِـــدُ (١٥٢)

---

(١٤٩) الاغانى جـ ١٤ : ٥٠٢٥ .
(١٥٠) ديوان زهير : ٤٢ .
(١٥١) ديوان الاعشى : ١ .
(١٥٢) ديوان أوس : ٢١ .

تلك هى الالوهية فى نفى الشريك لهـا ، وفى وصـفها بالصـفات اللائقة بها ، وهى نعوت لم يخلعها العقل على الله ، بل نمت عن تأثير دين اسماعيل عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم فى تفـكير العرب ومعرفتهم بالله .

دلالات لفظة رب :

حلف العرب بالله كثيرا ، ووصفوه بصفاته اللائقـة به سبحانه ، وبدا لفظ الجلالة هو أقدس الاسماء عنـدهم ، أما لفظة الرب فقـد استخدموها عدة استخدامات ، فهى تطلق على الله ، وعلى رب البيت ، ورب الحرم ، ورب الكعبة ، ورب الدامیات كما ذكرنا عن قريب ، ويقول بعضهم : (اللهم ربى وربى اللهم ، . . . .) وينشد الاسود بن يعفر فى رثاء مسروق بن المنذر :

أَقـولُ لمـا أتانى هُـلْكُ سـيدِّنا
لا يُبْعِدِ اللهُ رَبُّ الناسِ مسروقا (١٥٣)

وقد تطلق الكلمة على رب القبيلة وسيدها ، مثلما أطلقت على أسد ابن كرز ، اذ كان يدعى فى الجاهلية رب بجيلة وكان ممن حرم الخمر فى جاهليته تنزها ، وفيه يقول القتال السحمى الشاعر الجاهلى :

فأبلـغ رَبَّنَـا أسـدَ بنَ كـرز
بأن النـأىَ لم يكُ عن تقَـالى

وقد أسلم أسد وابنه يزيد (١٥٤) ، ويقول الاصفهـانى فى روايته عن أبى عبيدة فى خبر مقتل زهير (وهوازن بن منصور لا ترى زهير بن جذيمة الا ربا) ويمن خالد بن جعفر بن كلاب على هوازن بقتله زهيرا هذا فيقول :

---

(١٥٣) الاغانى ج ١٣ : ٤٥٣٧ .
(١٥٤) نفسه ج ٥ : ٨٦٩٣ ، ٨٦٩٥ .

بلْ كيفَ تكْفُرنِّى هـوازنُ بعـد ما

أعتقهـم فتوالـدوا أحـرارا

وَقَتَلْتُ ربَّهُـمْ زُهـيرا بعـد مَا

جَـدَع الأنوف وأكْثَر الأوْتَارا (١٥٥)

ويقول شرحبيل بن الحارث :

ويحـكم يا بنى أُسَيْـدُ انىِّ

ويْحَـكُمْ رَبُّكُمْ وربُّ الرِّبَاب (١٥٦)

وأطلقها امرؤ القيس على أبيه ، وعلى مرثد الخير وهو يستنجد به على بنى أسد قتلة أبيه (١٥٧) ، وكان بنو أسد يدعون كاهنهم عوف بن ربيعة ربا وينادیهم هم بیاعبادی فیقولون لبيك ربنـا(١٥٨) ، ولا تعنى تلك الكلمة اذا أطلقت على العبـد كسيد القبيـلة أو الكاهن الا مجرد السيادة والملك لا الالوهيـة . كما جاء بكتاب الاغانى فى سياق التعليق على النصوص السابقة .

الايمان بالقضاء والقدر :

اعتقد العرب أن الله هو الخالق لكل شىء فى السموات والارض ، وأنه الصـانع المقتـدر وأنه أنشأ الاشياء من عدم حسبما قال امرؤ القيس (١٥٩) وعبيد بن الابرص (١٦٠) وسيأتى لهذه النقطة مزيد أيضاح فى الحديث عن الوجود ، والذى يهمنـا هنـا أن نبين أن العربى آمن بالقضاء والقدر ايمانا ثابتا ، وعبر عن ذلك بوضوح ، وأكد على أن كل

---

(١٥٥) نفس المصدر ج ١١ : ٣٨٧٦ .

(١٥٦) نفسه : ج ١٢ : ٤٣٧٩ .

(١٥٧) نفسه ج ٩ : ٣٢٠٨ — ٣٢١٢ .

(١٥٨) نفسه ج ٩ : ٣٢٠٣ — ٣٢٠٤ .

(١٥٩) عيسى الربعى : نظام الغريب : ١٢٣ .

(١٦٠) الهاشمى جواهر الادب ج ١ : ٤٠٧ .

ما يجرى فى هذا الكون انما هو بالقضاء والقـدر ، وهما شاملان لكل الافعـال ، بمعنى أن التقـدير الالهى شامل للافعال الكلية والافعال الجزئية . يقول دريد بن الصمة عندما قتـل اخوته عبد الله ، وعبـد يغوث وقيس :

أبى القتـلُ الا آل صِمَّـةَ إنَّهُـم
أبَوْ غيره والقَدَرُ يَجْرِى الى القَدَرِ(١٦١)

فلا عبرة برغبة الانسان ومطالبه ؛ لان القـدر يجرى بتسلسل . وكل حلقة تسلمنا الى الاخرى ، وقدر يوصـل الى قدر ، وحالة ترتبط بحالة ، والكل مسند الى الله ، ويقول عنترة لعبلة :

ياعبـل يُهْنِئْكِ ما يَأْتِيـكِ من نَعَـمِ
اذا رمانى على أعدائِكِ القَـدَرُ (١٦٢)

والقضاء سابق على وقوع الفعـل ، وكل مخلوق قد خلق ومعـه قضاؤه يلازمه ، ولا يفارقه . قال قيس بن الخطيم وهو يصف امرأة :

قضى لهـا اللهُ حـين صـوّرَها الـ
ـخالقُ أن لا يُكِنَّهَـا سـدَفُ (١٦٣)

وكل قدر فهو حكم الله ، ولا مرد له ، يقول طرفة بن العبد :

لَتَنقَبَـنَّ عَنىَّ المنيـةُ إنَّ
اللـهَ ليْسَ لِحُكْمِهِ حُكْمُ (١٦٤)

---

(١٦١) الجاحظ : البيان والتبيين : جـ ٣ ، ٣٣١ ، والاغانى جـ ١ : ٣٤٦٩
(١٦٢) ديوان عنترة : ١٤٣ .
(١٦٣) الاغانى جـ ٣ : ٨٦٩ ، والسدفة الظلمة .
(١٦٤) ديوان طرفه : ١١٤ .

وتحت هذه النصوص تتوارى الاختيارات والحريات الانسانية ، ويظهر العرب كأنهم قدريون مثبتون على غرار ما لدى الاشعرية فيما بعد ، لا ما عند المعتزلة ، وانما نشأت هذه الحالة لديهم من ايمانهم الموروث بالله على أنه الخالق والمقدر ، ومن رؤيتهم للأحداث التى تجرى ولا يستطيعون ردها ودفعها لا سيما حوادث الموت والقتل ، وصياغة المعتقدات فى صورة دينية على هذا النحو ، وايثار الالفاظ الشائعة فى أوساط الأديان السماوية يدلنا على أن العرب كانوا متأثرين فى ذلك بالدين الحنيفى ، وكانوا يصدرون فى اعتقادهم عنه .

لا مفر من قضاء الله :

ليس هناك شىء ينجى من وقوع القدر ، ولا نستطيع دفعه بأى حال من الاحوال ، وقد خطب هانىء بن قبيصة الشيبانى قومه يوم ذى قار فقال : « يا معشر بكر ، هالك معذور خير من ناج مزور ، ان الحذر لا ينجى من القدر » (١٦٥) ، وسواء تجرد الانسان من سلاحه وفر فى ساحة القتال ، أم كان مدججا بالسلاح فهما متساويان تحت حتمية القضاء ، قال حصيب الضمرى وقد فر أمام جشم فنجا من القتل بينما قتل معظم بنى ضمرة ، فعيرته زوجته على الفرار فأنشد :

يا لهفَ نفسى ولَهْفُ غيرُ مُجْدِيَةٍ
عَنّىَ وهَلْ من قضاءِ الله مُلْتَحدُ (١٦٦)

وأما ثعلبة بن عمرو العبدى فيصف الفارس العربى ومهره ، وعتاده ، وجهازه ، وشجاعته ، ولكنه يقول بعد كل هذا :

---

(١٦٥) القالى : الامالى : ج ١ : ٢٠٩ .

(١٦٦) ابن حبيب : المحبر : ٤٩٨ .

عتادُ امرىءٍ فى الحرب لا واهنَ القوَى
ولا هوَ عمّا يَقْدِرُ اللهُ صادِفُ (١٦٧)

فمهما وصل الانسان فى تجهيزه وعتاده فلن يقيه ذلك ، ولن يمنعه من قدره المحتوم ، حتى ولو كان ذلك هو الفارس العربى المغوار عنترة ابن شداد لانه نفسه يقول لعبلة :

أدافـعُ الحـادثاتِ فيـكِ ولا
أطيـقُ دَفْعَ القضـاءِ والقـدرِ (١٦٨)

أى أننى أدافع عنـك ، فان نجحت فى ذلك فلأن القـدر أراد . وان لم أفز فأنا عاجز عن مواجهة القضاء والقدر .

العلم المطلق والقدر المطلق :

سار العرب سير المتدينين لا سير الفلاسفة قالوا بعلم الله الشامل للجزئيات والكليات ، نرى ذلك عند قيس بن الحدادية (الاغانى جـ ١٤ ٥٠٢٥) وعند زهير فى ديوانه (٢٥) وعامر بن الطفيل فى ديوانه أيضا (٦٢) وعند الحارث بن حلزة اليشكرى فى شرح القصائد العشر (٤٧٥) والربيع بن أبى الحقيق فى البيان والتبيين (جـ ٣ ــ ١٨٦) وذى الاصبع العدوانى فى شرح المفضليات (٦٠٣) والاعشى فى ديوانه (٥٩) وقد مر عليك طرف من ذلك فى كمالات الله .

وكا نمن الطبيعى وقد سلكوا هذا المسلك فى العلم المطلق الشامل وقد آمنوا بالقضاء والقدر على النحو السالف أن ينسبوا كل فعل جزئى وكلى له سبحانه وتعالى ، فهو الذى يهب الذرية لمن يشاء ، وينوعهـا كيفما شاء حسبما صرح بذلك (أوس) الجد الاعلى الذى تنسب اليـه قبيلة أوس اليثربية (الامالى ١٣٣ ــ ١٣٥) وهو الذى يعطى كل شىء

---

(١٦٧) الشيبانى : شرح المفضليات : ١٠٠١ .
(١٦٨) ديوان عنترة : ١٥٧ .

وينجله مثلما جاء فى شعر النمر بن تولب (جمهرة أشعار العرب ٢٢٠ ؛ وشرح شواهد المغنى ٢١٤) ، ويرزق ويبسط الرزق لمن يشاء كما قال علقمة فى ديوانه (٦٦ ، ٦٧) والاعشى (الديوان ٥٧) وحاتم « الديوان ٧٥ » ومن الله التيسير على حد قول الشنفرى من بنى سلامان (الاغانى ج ٢٤ — ٨٣٩٥) وانما ملك العطاء والرزق والبسط والتيسير لانه رب العطاء والنعم يمنحها لمن يشاء كما ذكر عبيد بن الابرص الذى يصف الله بالعفو والصفح كذلك فى نفس البيت (الديوان ٣٨) وما دام هو متصفا بهذه الصفات فان الاعشى لا ينتظر من مخلوق جزاء بل يطلب منه سبحانه (الديوان ٩) .

كان هذا عن الفعل المرتبط بالكمال والجمال ، وعن القدر النابع من العطاء ، أما الاقدار المرتبطة بالجلال والسلطان والقهر والقوة فان قيس بن الاسلت ينسب العون الى الله له ولقبيلته حينما انتصروا على خصمهم (البيان والتبيين ج ٣ — ٢٣) كما يتحدث كل من أوس بن حجر (الديوان ٦٤) ودريد بن الصمة فى الامالى (ج ٢ ١٨١) والحارث بن ظالم (الاغانى ج ١١ — ٣٨٨٣) عن أن الله هو الذى يقى ، ومن لا يقيه الله من الحوادث يعثر ، ويصيبه الردى ولا ينجو ، وهو القوى الذى ينصر ويدافع ويحمى عند عوف بن الاخوص بن جعفر كلاب (المفضليات ١٢٤٥) وعند قيس بن عيزاره حين أسرته فهم وأخذ سلاحه تأبط شرا (ديوان الهذليين ج — ٧٧) وهو الذى يكفى العبد فى كل حاجة على حد تعبير ذى الاصبع (أبو الانوار الشعر الجاهلى ٨١) وكل مجد تليد منه . وكل ملك فهو عطاؤه حسبما رأى الاخرم السنبسى (١٠٢ شرح شواهد المغنى) والنابغة الذبيانى فى مدحه للنعمان بن المنذر (الديوان ٧٣) . وأيضا فهو الذى يجمع الشمل ويوحد بين الناس ، والى هذا يذهب قيس بن الحدادية (الاغانى ج ١٤ — ٥٠٢٢) وطفيل الغنوى (الاغانى ج ١٦ — ٥٧١٠) .

وما دام الله متصفا بالقدرة والقوة ، فهو الذى يمكن للناس فى

الارض ، ويمكن للخصم على خصمه ، كما جاء فى أقوال اخوة شاس العبسى ، وعلى لسان خالد بن جعفر بن كلاب ، وعامر بن الطفيل (الاغانى جـ ١١ ـــ ٣٨٦٦ ، ٣٨٦٩) وديوان عامر بن الطفيل (١٣٣) .

شمول القضاء للخير والشر :

واذا آمن العرب بالقضاء والقدر وحتميتهما ، وشمولهما لكل جزئى وكلى ، فانهم آمنوا بعد ذلك أن الله لم يدع الانسان لاختياره وهواه ، ولم ينله ما يبتغى ، فربما كان ما يبتغيه شرا عليه ، وربما كان ما يكرهه خيرا له واذا كنا لا نعرف حقائق آمالنا ، وما يترتب عليها فأولى بنا أن نترك ذلك لله ، وأن نثق بعدالته ، وبخيرية قضائه ويحدثنا عن ذلك عامر بن الطفيل فيقول :

قضى اللـه فى بعض المكاره للفتى
برشد و فى بعض الهوى ما يحاذر[169]

أى أن الله قضى لنا فيما نظنه كرها ، وجاء قضاء الله رشدا . وعاد علينا بالنفع ، ثم قضى لنا فى أمر آخر كنا نهواه ونطلبه ، فاذا بنا نكتشف أنه من الامور التى يجب أن نحذرها ونخشاها ، ولكن كان ذلك بعد فوات الاوان وبعد وقوع الشىء .

واذا كان الامر كذلك فعلينا أن نسند الامرين معا لله ، وأن نثق فى حكمته وراء ذلك ، فكل ما يقع نفعا أو ضرا فهو صادر عن قدر الله وقضائه ، وعن حكمته وتدبيره ، وحسن تقديره ، واذ قد تحققنا من ذلك فلا عجب أن نرى عنترة العبسى يدعو لفرسه أن يجزيه الله جزاء صدق (الديوان ٤٣) ويسأل الله عروة بن الورد لاحد ممدوحيه وهو أبو مالك أن يجزيه المولى جزاء خير (ديوان عروة ٢٨) ويدعو قيس بن الخطيم لابطال بنى خطمة أن يجزيهم الله كلما ذكروا من المكارم والعطايا

(١٦٩) ديوان عامر : ٧٥ .

(ديوان قيس ١٤٣) وكذا الاعشى يدعو لرجل يسمى باياس أن يجزيه الاله خير نعمة كما جزى نوحا فى فلكه (الديوان ١٥) ودعا المسيب بن عامر ربه أن يجزى عمارة العبسى نضرة وسلاما (الشجرى الامالى جـ١ ١٧) ولما خلعت احدى القبائل قيس بن الحدادية وهو شاعرها فى سوق عكاظ ونزل عند بنى عدى من خزاعة دعا لهم أن يجزيهم عنه خيرا لكونهم حموه ، وكان شاعرا ماجنا صعلوكا (الاغانى جـ ٤ : ٥٠٢٣) وكذلك دعا قيس بن زهير ، وعمرو بن كلثوم (الاغانى جـ ١١ — ٣٨٨٤ ، ٣٨٤٣) ، وهكذا تحدث هؤلاء جميعا عن أن الله مصدر الخير واليه ينسب .

بينما نرى آخرين ينسبون اليه جزاء السوء ، وأنه هو الذى يعاقب به . ويُنسب الضر الى قدرته جل جلاله فيقول عبد يغوث بن وقاص الحارثى :

جزى الله قومى بالكلاب مَلَامَةً
صريحَهم والآخرين المواليا (١٧٠)

وقال عبد العزى بن امرىء القيس :

جـزانى جـزاه اللهُ شَرَّ جـزائه
جـزاءَ سنمار وما كان ذا ذنب (١٧١)

ومثلهما يدعو الحصين بن الحمام على خصمه بأن يجزيه الله جزاء مناسبا للغدر والخيانة . فكما نسب جزاء الصدق ، والبر ، والخير ، والاكرام الى الله ، نسب العرب اليه قدرته على اجزاء المسيئين بالملامة والشر ، والجزاء المناسب لافعال السوء والمكر . ولكنهم أدركوا أن الادب يقتضى أن نؤثر الله بالخير ، وننسب الشر الى نفوسنا فيقول الاعشى :

---

(١٧٠) الجاحظ : البيان والتبيين جـ ٢ : ٢٦٨ ، وشرح المفضليات ٦٠٨
(١٧١) الشجرى : الامالى جـ ١ : ١٠٢ .

استأثر الله بالوفاء وبالعد
ل وَولّىَ الملامةَ الرّجُلا (١٧٣)

القضاء والمشيئة والأمر :

وثق العرب فى كل ما قلنا ، وعرفوا نسبة الافعال الى قدره وقضائه ولذا عرفوا المشيئة ، وما نطقوا بفعل الا وجاءت المشيئة مصحوبة له ، أو سابقة عليه ، وكثيرا ما استأذن العربى ربه فى أن يستجيب له ما يريد، فلم يبرم الامر ابراما من تلقاء ذاته ، وانما علقه على اذن الله وانفاذه .

وترد المشيئة على لسان طرفة مرتين فى بيت واحد فيقول :

فلو شاء ربّى كنتُ قيسَ بنَ خالدٍ
ولو شاءَ ربّىَ كنتُ عمروَ بنَ مرثَدِ (١٧٤)

ويقول المثقب العبدى :

وأيقنت ان شاءَ اللهُ بأننى
سَيَبْلُغُنى أجْلادُهَا وقصِيدُها (١٧٥)

ويرى عدى بن زيد أن الله ان شاء نَفَّس الازمات وفرّج الكربات (الاغانى جـ ٢ ــ ٥٣٥) .

كما يرد الاستئذان على لسان بشر بن أبى بن حمام العبسى عندما قتل مالك بن زهير بن جذيمه فى حرب داحس والغبراء :

جلبن باذن الله مَقْتَل مالك
وَطرَحْنَ قيساً من وراء عمان (١٧٦)

---

(١٧٢) الاغانى جـ ١ : ٤٨٨٢ ــ ٤٨٨٣ .
(١٧٣) السيوطى : شرح شواهد المغنى : ٨٤ .
(١٧٤) شرح القصائد العشر : ١٨٨ ، ١٨٩ .
(١٧٥) شرح المفضليات جـ ٢ : ٥٦٤ ، والاجلاد الجسم ، وقصيدها مخها .
(١٧٦) أبو تمام : الحماسة جـ ١ : ١٧٣ .

ووصف سلامة بن جندل خيله وغاراتها فقال :

كم من فقــير باذن اللــه قد جَبَرَتْ
وذِي غنَىً بَوَّأتَهُ دارَ مَحْــرُوبِ (١٧٧)

ويبدو أن العرب لم يضعوا حدودا فاصلة بين القضاء والقــدر ، والقدرة والارادة ، بل رأوا أنها كلها تؤدى الى حقيقة واحدة : هى أن الله مصدر الافعال الكلية والجزئية فى العالم ، وكل فعل منوط بقــدرته وارادته ، كما لم ترد التفرقة بين هذه الصفات والامر ، ولذا ورد الأمر ، شبيها بالحكم ، وشبيها بالقضاء والقــدر ، وشبيها بالقــدرة والارادة يقول عنترة :

اذا كان أمرُ اللــــهِ أمرًا يُقَــــدَّرُ
فكيف يَفِرُّ المــرءُ منــه ويَحْــــذَرُ
ومن ذا يَرُدُّ الموتَ أو يَدْفَعُ القضَـــا
وضَرْبَتُــه مَحْتُوفَةٌ لَيْسَ تَعْــثُرُ (١٧٨)

الا أننا نشم من خلال أقوالهم أن المشيئة ، والاذن صفتان يتصف بهما الله قبل اصدار الامر بالتنفيذ ، وقبل وقوع الفعل واتمامه ، وعلى كل ليس لنا أن نرهق أنفسنا فى افتراضــات وتفسيرات حول تحــديد المعانى للألفاظ أو الكلمات السابقة ، وأيهما يتفق ، وأيهما يتميز بمعنى واعتبار خاص لان ذلك لم يرد على ذهن العربى ولم يخطر على باله . كل الذى جال بخاطره ، وداعب قلبه ، هو الثقة فى هذه الامور ، واعتبارها قائمة بذاته سبحانه ، وكونها مصدر الافعال الكونية ، ولنستمع كذلك الى قول الحارث بن حلزة اليشكرى عن عمرو بن هند وقد حارب بجيش فى الليل والنهار :

---

(١٧٧) رغبة الآمل من كتاب الكامل ج ١ : ١١ ، وشرح المفضليات ج ١ ، ٣٦ .

(١٧٨) ديوان عنترة : ١٤٧ .

فهـداهم بالأسـودين وأمرُ اللـــ
ــه بَلْغٌ يَشْــقَى به الأشْقِيَــاءُ (١٧٩).

أى يبلغ أمر الله ما يريد من السعادة أو الشقاوة . فمن كان سعيداً بلغته السعادة ، ومن كان شقيا بلغـه الشقاء فشقى به ، فقد استعمل عنترة والحارث الامر بمعنى القضاء والقدر ، وبمعنى الارادة كما رأيت

افعــال العبــاد :

نحن الآن أمام مشكلة ، لا بد أن تطرأ على الذهن . وأن تفرض نفسها على بساط البحث ، هكذا رأينا المحصلة من العرب كما يسميهم الشهرستانى يؤمنون بالله عالما ، خالقا ، قادرا ، مريدا ، قاضيا ومقدرا لكل صغيرة وكبيرة ، فهل خطر — بعد هذا — على ذهنهم موقف الانسان من أفعاله ؟ وهل طرأت مشكلة الحرية الانسانية على عقولهم ؟ وهل فكروا فى ارادتهم وعلاقتها بارادة الله ؟

كل هذا لم يغب عن عقــل العرب ، وانما لمســوا المشكلة بسرعة خاطفة ، ووقفوا عندها وقفة مؤقتة ولكنها جد عميقة . فهم لم يتكلوا كل الاتكال على ما لدى الخــالق ، وانما قاموا بجهودهم المستقلة . وألزموا أنفسهم ما ينبغى عمله تجاه الفرد بصرف النظر عن النتائج المترتبة عليه ، وكون الفعل وقع بهما معا أو وقع بالله وحده ، المهم أننى لابد أن أقوم بالجهــــد المطلوب منى . وليس على غير ذلك ، وينبغى الا أحس بالاخفاق عندما لا أبلغ القصد لاننى أعلم أننى لست وحدى فى تنفيذ الامر بل معى سلطــة أعلى ، فلربما رأت ما لا أرى فنفذت ما رأت ، وحطمت كل ما فعلت أنا وبددت تدبيرى ، وعصفت بتقديرى . وكأنه لم يكن .

---

(١٧٩) شرح القصائد العشر : ٤٦٨ — ٤٦٩ ، والاسود بين الليل والنهار ، وقيل التمر والماء .

ولنقرأ معا الابيات الآتيــة ثم نقف عنــدها قليلا ، لنتبين كيف جمعت بين الجهد الانسانى والقضـــاء الربانى ، وكيف عبر الشاعر فى بيت واحد عن صلتين مباشرتين بالعمل الواحد ، صـــلة يقع على يدها الفعل ولها جهدها ، وصلة أخرى غير مرئية ولكنها تملك السلطة العليا فى التنفيذ .

ونعيد قول عنترة سابق الذكر وهو :

أدافــع الحــادثات فيــــك ولا
أطيـــق دفــع القضـــاء والقـــدر

وقول ثعلبة بن عمرو يصف الفارس العربى وفرسه وعتاده :

عتاد امرىء فى الحرب لا واهن القوى
ولا هو عمــا يقــدر الله صــارف

وكذا دريد بن الصمة :

أبى القتــل الا آل صمــة انهــم
أبوا غيره والقدر يجرى الى القــدر

وكان أوس بن حجر يسير ليلا فصرعته ناقتــه واندك فخــذه فى أرض بنى أسد ، ولمــا أصبح الصباح رأته بعض الفتيات فسأل واحدة منهن عن اسمها فقالت أنا حليمة بنت فضالة بن كلدة ، فأعطاها حجرا وقال قولى لأبيك ابن هذا يقرئك السلام فجاء فضالة ، ونصب له بيتا فوقه . وأقامت حليمة تخدمه حتى برىء فقال لها :

سأجَزِيكِ أو يَجْــزِيكِ عنى مُثَــوِّبٌ
وَقَصْرك أن يُثْنَى عليكِ وتُحْمَدِى (١٨٠)

فأنت ترى فى هذه الابيات ثنائية واضحة ، وتظهر فى اسناد عنترة

---

(١٨٠) الاغانى جـ ١١ : ٣٨٥٨ — ٣٨٥٩ .

الدفاع الى نفسه عن حبيبته عبلة ، ولكنه يتحفظ ولا يرى دفاعه يمنع حتما من وقوع القدر ، وهذا يعنى أنه لا ينفرد بالتصرف ، وفعله ليس نافذا بلا سلطة أخرى تفوقه ، بل ان تلك السلطـة هى المهيمنة ، وان أرادت نفاذ أمر أنفـذته ، ولا تستطيع قوة أخرى الوقوف أمامهـا ، وما علينا الا أن نكون كذلك ، نعمل ونحن خاضعون لتلك الهيمنة ، ولها مطلق التدبير ، وعلينا كما رأى ثعلبة بن عمرو فى بيته الذى حمل ثنائية أيضا أن نعد العدة كلها من فرس وسلاح ودروع ، وأن نكون أقوياء أمام أعدائنا ، وهذا هو ما يجب على الانسان فى مثل هذه المناسبات . ولا ينبغى مهما وصلت قوته أن يظن أنه قادر على دفع القدر أو صرفه بأ ى قوة يملكها ، مثلما حدث لقبيـلة دريد بن الصمة ، فقـد تجهزوا للقتال ، ورغبوا فى النصر ، ولكن القدر أبى الا الهزيمة لهم مع ما لديهم من عتاد وفروسية فكان ما أراد القدر لا ما أرادوا هم وأما أوس بن حجر فيعرض لتلك المشكلة الثنائية ، ويعد صاحبـة الجميل عليه بأنه سيجزيها على حسن صنيعها فى خدمته ، واذا لم يستطع ذلك ، أو لم يقدر عليه . أو لم تسنح الفرصـة للوفاء ، فسيجزيها الله الذى يملك المثوبة وحده ، وهكذا يبدو العمل الانسانى والقـدر الربانى ، ويظهر العبد نشيطا مستعدا ، وفى الوقت نفسه يعترف بفعل الله وتدبيره ، وأنه فوق ما يملك من قوة واعداد .

كيف حل العرب مشكلة الثنائية فى أفعال العباد ؟

أولا :

تبعا لمـا سبق ، وبناء عليه فان العرب كانوا بلا مراء على وعى كامل بالمشكلة ، وأظهروا فيها حلولا جيدة ومتقدمة ، لا سيما اذ خطونا بضع خطوات أخرى على طريق هذا الحـل ، واستمعنا الى مزيد من ايضاحهم ، واقتراحاتهم ، ولمسنا بأيدينا قول أوس بن حجر وقد تحدث عن عتاده من سيف ورمح وقوس الى آخره ثم يختم هذا بقوله :

وذاكَ من جَمْعي وَباللـــهِ نِلْتُــه
ولن تَلْقَني الاعداءُ لا أُلْقَ أعْزَلا (١٨١)

وهذا البيت يذكرنا تماما بموقف الاشعرية من المشكلة ، ذلك لانه يضيف الفعل الى نفسه كسبا ، ويرى أنه الذى جمع العتاد ، وجهزه . ولكنه لم يفعل ذلك بقدرته ، ولا بامكانه الذاتى ، انما ناله بالله وبتوفيقه فالعمل يضاف الى العبد ميلا وكسبا ، وينسب الى الله قدرة وتنفيذا . والشطر الاول مع وجازته واختصاره ووضوحه هو الذى يعبر لنا عن تلك النظرية الأشعرية التى ظهرت فى المجتمع الاسلامى بعد ذلك بقرون. وأما الشطر الثانى من البيت فانه يعلل الدوافع وراء الفعل الانسانى والغاية من القيام بها . فهو انما جمع ما جمع من عتـــاد حتى لا يلقى العدو أعزلا .

وتأكيدا على أننا لا نملك الا مجرد الميول والعواطفة نحو الافعال، وليس لهذه الميول سلطان فى وقوع الفعـــل ، انما السلطان ، والتنفيذ من الله يقول قيس بن الخطيم :

يُحِبُّ المـــرءُ أن يَلْقَى مُنَـــاه
ويأبى اللـــهُ الا ما يشـــاء (١٨٢)

فنحن لا نملك الا مجرد الميل الى تحقيق الامانى التى نعشقها . وتهواها أنفسنا ، ولكن الامور لا تجرى وفقا لهذه الميول والرغبات . بل تجرى وفقا لمشيئة الله وحده .

ثانيـــا :

وحتى على فرض أن تلك الميول قد ارتقت . وتحولت هذه العواطف تجاه الامانى الى ارادة انسانية قوية واستطاع الانسان أن يطور الميل الى فكرة مرتبة . وأن يجمع عليها عزمه واصراره لكى يقوم بتنفيذها

---

(١٨١) ديوان أوس : ٩٠ .
(١٨٢) ديوان قيس : ٩٨ .

وفقا لما خطط ، وطبقا لما دبر وأراد ، فانه لن يستطيع ذلك الا بارادة الله ، وسيقع الفعل طبقا لارادة الله وحده يقول عامر بن الطفيل :

سرنا نُريدُ بنى نهدٍ وإخوتَهم
جَرْمًا ولكن أراد اللهُ هَمَدانَا (١٨٣)

فالشاعر يعبر عما فعلته قبيلته ، من اعداد وتجهيز ، وعزم واصرار ، وارادة ومسير نحو بنى نهد وجرم ، ومع ذلك شاءت الارادة الالهية أن تحول كل هذا الاعداد الى بنى همدان على خلاف ما أراد السائرون ، وعلى غير ما يتوقعون ، واذا اتجه عامر بن الطفيل نحو الحرية والارادة الانسانية ، وأبرزهما بصورة واضحة ، وكان أكثر اقترابا من المعتزلة عن الاشعرية ، وان صح أن بيته هذا يتناسب مع ما جاء على لسان مدرسة الاعتزال فان اسناد التنفيذ الى الارادة الالهية قد شل من حرية الانسان ، وأوقف من تقدمه ، وعرقل من زحفه بعد كل هذه الاستعدادات الضخمة ، ومع كل فقد سعد الانسان لحظة بحريته ، ونعم بارادته ، ثم لم يضجر بعد ذلك ، ولم ييأس أن جاء الفعل على غير ما دبر نظرا لانه اعتقد أ نسلطة عليا تشاركه الارادة ، وأنها تملك القهر ، ويفتقده هو ، وأنه ليس له الا مجرد الميل ، والتقدير ، والا أن يسعد لحظات فى نشوة الحرية والارادة السطحية ، وهذا أقصى ما يصل اليه ، وما يغبطه كانسان ، ويبقى بعد ذلك حقيقة التقدير الكامل لله ، وتنفيذه للأفعال وفق ارادته وتقديره .

ثالثا :

واذا اقترب أوس بن حجر من نظرات الأشاعرة للمشكلة ، ودنا عامر بن الطفيل من المعتزلة فان ذا الاصبع العدوانى يجهز على البقية الباقية من تلك المشكلة فيقول :

---

(١٨٣) ديوان عامر بن الطفيل : ١٣٨ .

وليس المرء فى شىء
من الابرامِ والنقضِ
اذا أبرمَ أمرًا خَـا
لَهُ يَقْضِى وَمَا يَقضِى

يَقُولُ اليومَ أقضِيه
ولا يَمْلِكُ مَا يُمْضِى (١٨٤)

فقد انصب النفى على جهة واحدة هى الابرام والنقض ، فالانسان لا يملك امضاء شىء أو ايقافه ، واذا تصور أنه قادر على ذلك فهو تصور فاسد وغير صحيح . واذا خالجته رغبة فى قضاء أمر ، وتوهم أنه سيمضيه فعليه أن يخلع عذار هذا التوهم ، لانه لا يملك تنفيذ ما توهمه . ومن هنا فان ذا الاصبع العدوانى ينفى كل قدرة للعبد على تنفيذ الشىء ، ويسلبه هذا الحق ، ويراه عاجزا أن يحقق بقدرته ما يحلم به .

ولا ندرى على وجه الدقة ما ذا يعنيه هذا الشاعر ؟ ، أتراه اقترب من الجبرية فألغى الميل والكسب ، والارادة الانسانية ؟ ربما يكون ذلك ، أم أنه قد ركز على عدم قدرة العبد فى تنفيذ الاشياء خلال المراحل النهائية للعقل ، وأبقى له شيئا من المراحل الاولى كالميل والتدبير والارادة ؟ ربما يكون ذلك . سواء كان هذا أم ذاك فان الشاعر قد لمس المشكلة لمسا مباشرا ، وأثبت القدر الالهى ، ونفى قدرة العبد .

رابعا :

وهكذا رأينا أن تلك المسألة شغلت بال العربى ، وتعرض لها على نحو ما رأينا ، وان كنت أود القول بأنهم لم يتناولوها بطريقة قصدية ، ولا على نحو فلسفى ، ولم يجعلوا منها قضية فكرية عويصة ، ولم

---

(١٨٤) الاغانى ج ٣ : ٩٢٨ .

يتجادلوا حولها جدالا طويلا يذهب فيه كل فريق مذهبا خاصا متعمدا ، ولم يجهز كل منهم ردودا معينة لافحام الخصوم ، وانما تعرضوا لها بطريقــة فطرية بسيطــة ، وعبر كل منهم عن اعتقــاده بلا غوص فى المقدمات ، أو تعمق فى الاستدلالات ، وجاءت أراؤهم متنوعة لما تحتمله المشكلة من تعدد فى الاتجاهات ، فمنهم من رأى أن لنا الهوى والميل ، ومنهم من رأى أن لنــا الحرية والارادة ويدنو فريق ثالث من رحاب الجبرية ، وبعبارة أخرى وقف البعض عند الجانب العاطفى والميل ، وتجــاوزه فريق الى ابراز الحرية والارادة الانسانية وركز عليهما ، على حين ركز فريق ثالث على قدرة الله ، وعدم استطاعة العبد ، وكلهم يتفقون على أن العبد عاجز عن تنفيذ مشيئته والله وحده القــادر على ذاك بارادته وقضائه وقدره .

الصلاح والأصلح :

وكذلك وجدنا هذه الفكرة عندهم بوضوح وتصريح ، فقد اعتقدوا أن الله يختار للعبد ما هو خير ، وما هو أصلح ، ولذا فقد أخذت هذه الفكرة عندهم صورتين : صورة تنسب كل محمود اليه ، وصورة أخرى تصرح بالصلاح لفظا مقصودا .

ومن نماذج الصورة الاولى قول أوس بن حجر :

تركت الخبيث لم أشــارك ولم أدقّ
ولكن أعَفّ اللهُ مالِى ومَطْعَمِى (١٨٥)

ويقول عبيد بن الابرص :

من يسأل النــاس يحــرموه
وســائل اللـــه لا يخيب

---

(١٨٥) ديوان اوس : ١٢٢ ، لم ادق : لم ادن .

باللـــه يدرك كل خـــير

والقول فى بعضه تلغيب[186]

والبيتان كما نلحظهما يتعرضان الى نسبة الفعل الجزئى المحمود وهو عفة المـــال والمطعم لله ، والى نسبة المحمود الكلى لله كذلك فهو مصدر الخير الجزئى ، والخـــير الكلى ، وتصلح تلك الصـــورة الاولى أن تكون توطئة وتمهيدا للتصريح الذى ورد على لسان الاعشى اذ قال :

فلئـــن ربّكَ من رحمَتـــه
كشَفَ الضّيقَةَ عنـــا وفَسَحْ

أولئن كُنّــا كقـــوم هَلَـكوا
ما لِحَىّ يا لَقَـــوْمِى مِنْ فَلحْ

انمـــا نحْنُ كَشَىْء فَاســـد
فاذا أصْلَحَه اللهُ صَلَحْ (187)

وقال دريد بن الصمة فى يزيد بن عبد المدان :

وفك الرجـــال وكل امرىء
اذا أَصْلَحَ اللّهُ يومًا صَلَحْ (188)

فالاعشى بالذات هو الذى جمع أطراف النظرية جمعـــا صـــحيحا حيث ركز على أن الانسان لا يستطيع جلب الفلاح ولا دفع الضر عن ذاته ، وما نحن الا كتلة فاسدة ، يتولى الله اصلاحها فيكشف الضيق عنها برحمته ، أو يزيدها خيرا من جوده ، والأبيـــات الثلاثة أوضح فى بيان المقصود ، ولا تحتـــاج الى شرح وتفصيل ، وكذلك يأتى التعميم عند دريد بن الصمة دالا على أن كل فرد متعلق بفعل الله واختيـــاره

---

(186) شرح القصائد العشر : 541 ، والتلغيب : الضعف .

(187) ديوان الاعشى : 38 .

(188) الاغانى : ج 10 : 3502 .

ان أراد الله اصلاحه صلح . والسعيد من اختـار الله له الصـلاح ، وأصلح حاله فعلا .

والملاحظة الدقيقة هنـا تكمن فى أن العـرب لم يقولوا كما قال المعتزلة من وجوب الصلاح والاصلح ، وانما رأوا أن اجراء الصلاح . وفعل الاصلح فينا انما يكون برحمته وفضله . وليس يجب عليه شيء . وبذا صرح الاعشى نصـا ولفظا . وفهـم من كلام الآخرين مضمونا وروحا . وأيضا فانهم لم يصبوا الحـديث عن الصـلاح والاصلح فى الافعال المتعلقة بالآخرة بل نظروا الى اختيار الله لـما هو صالح لنـا فى جميع شئوننا الدنيوية ابتداء من عفة المطعم والمشرب الى نوال كل خير . الى كشف الضر . واصلاح ذواتنا التى لا تقـدر على اصـلاح نفسها ، أو تدبير شئونها على وجه أصلح . وعلى الرغم من أنهم لم ينصوا على الصلاح والاصلح فى الآخرة الا أننا لو اعتبرنا ما قالوه هنا لأدى الى فلاحنا فى الآخرة . لان من طاب مطعمه ومشربه . ومن نال كل خير بالله فى دنياه . ومن عامله الله برحمته فأصلحه فى شئونه كلها سلمت حياته وسلمت آخرته .

ولـما كان كذلك وأنهم اسندوا الفعل لله ، والقضاء والقدر له . وأنه الذى يختار الصالح لنا فانهم عرفوا الاستخارة فى الامور حتى قالت هند بنة عتبة بن ربيعة لابيها عندما خطبها أبو سفيان بن حرب : يا أبى « استخر الله فى السماء يخر لك القضاء » (١٨٩) وذلك رغبة فى الركون الى اختيار الله الذى هو خير لنا دائما ، وفيه صلاحنا .

حالة التدين رقة وشعورا :

كل ما سبق كان تدينا عقلانيا تظهر فيه دلائل التوحيد ، والاقرار بالله خالق . رازق . قادر الى آخره . لكن ماذا عن العلاقة العاطفيـة أو الشعورية بين الله وعبيده ؟ وما مظاهر هذه العلاقة ؟ . والى أى حد

---

(١٨٩) ابو على القالى : الامالى ج ٢ : ١١٨ .

ذهبوا فيها ؟ وما سمات الخضوع لله ؟

اننا نثير هــذه الاسئلة بالضرورة عنــدما نتحدث عن أى دين ، وأى جماعة متدينة ، سواء كان الدين وضعيا أم سماويا ، وعلى اعتبار أن أى دين يتطلب قدرا من خضوع الافراد للذات المقدسة موضــوع الاعتقــاد ، تلك الذات التى يدين بهــا هؤلاء الافراد دينونة كبرى ، ويرونها أسمى الذاوت وجودا ، وقداسة واجلالا ، حتى ولو تصــور الفرد معبوده فى صورة حسية فان هذا التصور يتطلب قدرا كبيرا من الاحترام والشعور بالطاعة ، والولاء لهذا المعبود ، وليس هناك دين يخلو من تلك القداسة المتمثلة أولا فى اعتقــاد يقنع العقــل ، ويرضى القلب ويملأه بالعاطفة والحب والارتباط بالمعبود ، ويصــل الشعور النفسى بتلك الذات المقدسة وصلا يرقرقها ويهذب سلوكها وأخلاقها ، ويحكم تصرفاتها وغرائزها ، وينظم علاقاتها الخارجية بغيرها من الافراد الاجتماعيين ، وبذا يكون الدين ذا سلطان على عقل الانسان وذا ملاء لقلبه وحسه وشعوره ووجدانه ، وذا تهذيب لسلوكه وأخلاقه ، ويكون فى الوقت ذاته مهيمنا على الافراد فى مجتمــع ما هيمنة تحكم حركة المجتمع ، ويلتزم الافراد بأوامرها وتعاليمها ، الامر الذى يقتضى أن يكون الدين مشتملا على مجموعة من العقائد ، والعبادات ، وألوان من الفضائل التى يحبذها ويربطها بالصفاء النفسى للفرد ربطــا محكما ، ويفرضها بسلطانه على جميع الافراد .

واذا أخذنا فى اعتبارنا تلك الهيمنة الدينية على الافراد فى الاعتقاد والعقل والقلب والنفس والشعور والخضوع الفردى والجماعى برز لنا مع هذا كله عدة حقائق هامة :

١ ـــ منها رفض الانظار القاصرة التى حاولت أن تحد من السعة الدينية المترامية الاطراف ، أو التى حاولت أن تجعل من الدين رباطا يصل الانسان بالله فقط ، وتغفل الروابط الاجتماعية والكونية الاخرى ، وهو ما ذهب اليــه سيسرون،وكتلك التى تجعــل من الدين احساسا

وشعورا يجعلنا نؤمن بأن مصدر واجباتنا هو الاوامر الالهيــة وليس غير مثلمــا ذهب (كانت) الذى أهمل العبــادات والســلوك الفردى والجماعى القائم على الدين ، ويجب أن ننظر بعين الحذر الى ما ذهب اليه (شلاير ماخر) من أن قوام الدين شعورنا بالحاجة والتبعية ، لانه تبقى هناك حقــائق دينيــة أخرى كثيرة غير الشعور بالتبعية ، وننظر بنفس عين الحذر الى ما قاله (جويوه) وهو قريب من رأى (شلاير) .

كما نرفض رأى (هربرت سبنسر) الذى يحصر الدين فى الايمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية ويعتبره العنصر الرئيسى فى الدين ويهمل العبادات والاخلاق ، ومن التصورات القاصرة عن الدين: تصور (تايلور) الذى يرى أن الدين هو الايمان بكائنات روحية ، دون أن يجعل من هــذا الايمــان قوة مسيطرة على الانسان فى كل نشاطه الفردى والجماعى ، ونظيره ما ذهب اليه (ماكس ميلر) من أن الدين تصور ما لا يمكن تصوره ، وهو التطلع الى اللانهائى تطلعــا مشبعا بالحب ، وأيضا فانه من القصور أن ننظر الى الدين على أنه الجــانب المثالى فى حيــاة الانسان فقط كما رأى (سلفان بيريسيه) لان الدين على الرغم من أنه يقوم على صلات روحية الا أنه شامل لمــا هو مثالى وواقعى .

وليس الدين مجموعة من التورعات المقيدة للحرية حسبما ذهب (ســالمون رينــــاك) أو مجمــوعة متســـاندة من الاعتقــــادات والاعمال المتعلقة بالاشياء المقدسة التى من شأنها أن توحد بين الافراد ، وتضمهم فى وحدة واحدة على حد قول « دور كايم » (١٩٠) .

وانما نرفض هذه التصورات لحقيقة الدين لانها عجزت عن أن تلم بالظاهرة الدينية الماما يجعلهــا الاساس الاول فى البنــاء الانسانى ، والسبيل الذى ينظم حركة الفرد والجمــاعة فى السير ، والغــاية التى

---

(١٩٠) د . دراز : الدين ٢٩ — ٣٢ .

ينشدها كل انسان من وراء وجوده فى هذه الحياة ، ولأن تلك التصورات نظرت بعين واحدة الى طرف واحد من الدين حسبما رأيت ، فهم اما أن يحصروه فى دائرة المطلق واللانهائى فقط ، أو يقولوا ان الدين لا يخرج عن الايمان بقوى روحية أو غيبية ، أو لا يعدو كونه تبعية للذات المقدسة ، أو كونه حسا وشعورا عاطفيا فحسب مع تلك الذات العليا ، أو هو منظم لحريتنا ، أو موحد لجماعتنا ، ومثل هذه التصورات القاصرة لا تعبر عن الدين وشموله بقدر ما تعبر عن نظرة صاحب التعريف التى تحكمت فيها فلسفته ، ومذاهبه الخاصة من واقعية أو اجتماعية .

٢ ــ واذا رفضنا المفهوم الخاصة والقاصرة فاننا ننشد السعة والشمول فى النظرة الى الدين ، ونراه مجموعة الواجبات التى يكلف بها المخلوق نحو الخالق ، ونحو نفسه ، ونحو المجتمع ، أو هو مجموعة العقائد والوصايا التى يجب أن توجهنا فى سلوكنا مع الله ، ومع الناس، وفى حق أنفسنا حسبما يرى « شاتل ، ومابر » (١٩١) وقد يعرف عند الاسلاميين بأنه : « وضع الهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم الى الصلاح فى الحال والفلاح فى المآل » (١٩٢) وربما يقال عنه بأنه « نظام أو مجموعة من الحقائق العامة لها تأثيرها فى تكييف الخلق اذا صدق الاعتقاد بها ، وفهمت فهما واضحا قويا » (١٩٣) أو هو « مجموعة متماسكة من العقائد والعبادات المتصلة بالعالم القدسى ، والتى تنظم سلوك الانسان حيال هذا العالم بحيث تؤلف هذه المجموعة وحدة دينية تنتظم كل من يؤمنون بها » (١٩٤) .

٣ ــ وعلى الرغم من أن النظرة الصائبة هى التى ترتضى السعة

---

(١٩١) نفسه : ٣١ .

(١٩٢) نفس المرجع : ٢٩ .

(١٩٣) د . محمد اقبال : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام : ٦ .

(١٩٤) د . مصطفى الخشاب : علم الاجتماع ومدارسه : ٣٥٠ .

فى الدين وشموله الا أن هؤلاء العلماء المعنيين بدراسة الاديان يرمقون الدين من زاوية واحدة ، هى زاوية الانسان المعتقــد نفسه ، أى أنهم يرون الدين من خلال الانسانية وأديانها المتشعبة ، ويعرفونه أو يتحدثون عن آثاره فى سلوك الافراد والجماعة وشعائرهم وتقتضيهم تلك النظرة ألا يفرقوا بين دين ودين ، ولا يميزوا دينا سماويا على دين وضعى ، ولا يرتقى الدين فى نظرهم باعتبار مصدره ، بمعنى أنه لا ينظر الى الدين باعتبار مصادره السماوية أو الوضعية ولكن ينظر اليه على أنه نظام يسرى بين الافراد والمجتمعات يشعر فيه الانسان بالقداسة نحو ذات متميزة ، أو موجود أعلى ، أو كائن ما يخلع عليه العــابد صفات الجلال والتقديس ، ويقوم الجميع بتقــديم الطقوس والشعــائر الى موضوع اعتقادهم منزها كان أو مشبها •

ومع اعترافنا بأن النزاهة العلمية تقتضى دراسة الدين على نحو يتجرد فيه الباحث من الميول لدين فوق دين الا أن حب الحقيقة يدعونا فى الوقت ذاته الى تصحيح النظرة وجعلها منصبة على الدين باعتبار مصدره التى وصلت الينا من خلاله مجموعة النظم والقواعد والعبادات والاخلاق ، وباعتبار استيعاب الدين للكيان الانسانى فى معتقده وقلبه ونفسه وأخلاقه ، وأسئلته المستمرة عن الحقيقة الازليــة ، والحقائق النفسية والروحية • واستيعابه كذلك للنظر الكونى والحــديث عنــه بما يعطى فكرة عن الكون لا تتناقض على الاقل مع الاوليات العقلية ، ومع البحوث العلميــة ، كما ينبغى أن يستوعب الظروف الاجتماعيــة والمتطورة ، وأن يحدث العلاقات بين الافراد وبين المجتمعات ، ولا نغفل رأى الدين وأحكامه التى تسد حاجة التشريع . اذ لا يكفى أن يكون الدين تقليدا اجتماعيا يلتزم به الافراد ، ويصير من غير اللائق الخروج عن هذا التقليد فقط بل لا بد أن يكون الدين أحكاما ملزمة يعاقب من يخالفها ، وأيضا فاننا يجب أن نراعى فى دراسة الاديان نظرة الدين الى ما وراء الطبيعة ، وحديثه عنها ودقته فى ذلك •

واذ قد وصلنا الى تلك النقطة فنكون قد نبهنا الى ضرورة مراعاة الدين فى حد ذاته ، ودراسته دراسة مجردة كظاهرة انسانية عالميـــة . وفى الوقت ذاته لا نقف عند هذه النقطة ، ولا نجمد عند التعصب لدين معين مهما كان قاصرا ، بل لا بد أن نخطو خطوات أمامية فى مقارنات وموازنات دقيقة للوقوف على أفضل النماذج الدينية الصالحة والمستوعبة لكل الجوانب السابقة ، ومن الخطأ كل الخطأ أن تتسمر أقدامنا فى ساحة الاديان ونكتفى بالقاء النظرات العامة دون أن ندخل الى دهاليز تلك الأديان ، وأن نبحث عن بنائها وأساسها ، والدعائم التى قامت عليها . وصلاحية هذا البناء للعيش والسكن ، ومقدار التلطيف النفسى فيـــه ، ومدى تكيف الانسان معه الى آخر هذه الامور التى تجعل الدين صالحا للحياة فى كل زمان ومكان ، لا سيما وأنه اذا كان الدين فسيحا قـــويا مستوعبا تمكن من الهيمنة والسيطرة . واستطـــاع أن يفرض سلطانه وأن يمتد على مر الزمان واتساع المكان .

واذ قد فرغنا من الحديث عن مفهوم التدين سعة وضيقا فاننـــا يجب أن نطبق ذلك على تدين العرب ، ونضع ما سبق كله أمامنا ثم نسأل أنفسنا عن مدى الشعور الدينى القائم على التوحيد عند العرب ؟ والى أى حد كان يحس به الفرد فى نفسه أولا ؟ ثم فى سلطانه عليه ثانيا ؟ وما المظاهر المعبرة عن هذا ؟ وسنجيب على تلك الاسئلة فيما يلى :

علاقة الفرد بالله :

وبالنسبة للشعور الدينى ، وحس الفرد به تجـــاه الله سبحانه ، واعتقاده بوجود قوة عليا لها هيمنة وسلطان على الكون كله فاننا نرى العربى يلجأ اليه جل جلاله دائما فى قضاء حوائجه . ويرى أن القوة الالهية كافيـــة له حسبما جاء على لسان ذى الاصبع العـــدوانى (١٩٥)

(١٩٥) ولا نرى من غير الصبر منقصة
ومـــا ســــواه فان الله يكفينى

(حرثان بن الحرث في رغبة الآمل من كتاب الكامل : ٩٣) وهو أنجح ما يطلب الانسان عند امرىء القيس [١٩٦] « شرح شواهد المغنى ٨٥ » وأما النابغة الذبياني فلا يستجير بغير الله من جار [١٩٧] لأنه ليس له غيره (الديوان ١٨٣ ، ٧٢) وأيضا فان أوس بن حجر يتعوذ بالله وحده [١٩٨] « الديوان ٢٨ » .

واذا كان هذا اعتقادهم وحسهم فان عبيد بن الابرص يصرح أن سائل الناس محروم وسائل الله لا يخيب [١٩٩] « جمهرة أشعار العرب ٢٠٢ والعقد ج ٢ : ٨٤ » ونرى البرج بن مسهر الطائي عند ما حدثت الوقيعة بينه وبين عمه واعتذر له لم يشك صرم المودة الا لله[٢٠٠] « الحماسة ج ١ : ٢٤٥ ، ٢٤٦ » ويشكو قيس بن الحدادية الى الرحمن [٢٠١] بعد مزار الحبيبة « الاغاني ج ١٤ : ٥٠٢٩ » ويبدو لنا من خلال النصوص التي سأل فيها العرب ربهم ، أو دعوه فيها عدم رقة المشاعر الروحية الى حد يتناسب مع عظمة الاله المدعو ، وعدم استعمال الادب الديني اللائق مع الكمال الالهي ذلك لان واحدا كالبرج بن مسهر الطائي شكى عمه لله عقب شربه الخمر ، ومحاولته السطو على زوجة عمه الذى كان تحت حجره ، فلما طرده عمه شكاه لله ، وكذلك يشكو

---

(١٩٦) والله انجح ما طلبت به
والبر خير حقيبة الرحل

(١٩٧) فجئت عمرا على ما كان من اضم
وما استجرت بغير الله من جار

(١٩٨) وتعوذوا بالله من اقسامه
ان السيوف لهما من الحساد

(١٩٩) من يسأل الناس يحرموه
وسائل الله لا يخيب

(٢٠٠) الى الله اشكو من خليل أوده
ثلاث خلال كلها لى غايض

(٢٠١) شكوت الى الرحمن بعد مزارها
وما حملتنى وانقطاع رجائيا

قيس بن الحدادية بعد مزار الحبيبة ، ويبـــدو لنا كذلك أن اللجوء الى الله بالدعاء أو الشكوى يأتى أحيانا والفرد ملطخ بالذنب ، أو فى حال مقارفة المعصية ، ولكنه مع ذلك يدل دلالة واضحة على أن اللجوء الى الله وسؤاله اعتقاد شائع يقوم به المقارف للذنب ، والمتجرد منه ، وهو شعور نفسى ذائع بين العرب يتسم بالسطحية حينـــا ، ويمتاز بالعمق أحيانا أخرى .

وأغرب ما يكون هنا أن نجد رجالا دعووا الله ، واستنجدوا به فى أسلوب رقيق ينم عن شفافية دينية ، ورقة روحية من ذلك قول الحارث ابن ظالم لامرأة جاءت تستنجـــد به لانقـــاذ ابلها ، اذ قال لها قولى عند ما ترين الابل تسير :

دعوت باللــــه ولم تراعى

ذلك راعِيـكِ فنعـمَ الرّاعى

وتلك ذَوْدُ الحــارثِ الْكَنّاع

يَمْشِى لَهَـا بِصَارِمٍ قَطّـاع

يشــفى به مجامع الصداع (٢٠٢)

ودعا سليك بن السليك وهو أحد العـــدائين المشهورين بالصعلكة فقال « اللهم انك تهيىء ما شئت لمـــا شئت اذا شئت ، اللهم انى لو كنت ضعيفا كنت عبـــدا ، ولو كنت امرأة كنت أمة ، اللهم انى أعوذ بك من الخيبة فأما الهيبة فلا هيبة » (٢٠٣) فلم يقدم الحارث بن ظالم بسيفه على انقاذ الابل الا بعد ما دعت العجوز بهذا الدعاء الرقيق الذى جاء فيه أن الله راعى الابل ، ونعم هو الراعى ، وأما سليك العداء فقد عرف هو والشنفرى الازدى ، وتأبط شرا ، وعمرو بن براق ، ونفيل بن

---

(٢٠٢) الاغانى جـ ١١ : ٣٨٩١ .

(٢٠٣) نفسه جـ ٢٣ : ٨٠٨٧ .

براقة بالسرعة التى لا تدرك ، وبالسطو والصعلكة ، ومع ذلك يصدر من سليك هذا الدعاء الرقيق الذى يفوح من خفايا النفس حينا عندما تعود الى نفسها ، وتكتشف ذاتها وفطرتها ، أو عندما تفاجئها الحوادث القاسية ، فتنصهر تحت أضواء اكتشاف الذات والحقيقة ، أو تحت نيران الحوادث وشدتها حجبُ الغفلة ويرق الانسان ، وحينئذ تبدو عليه السمات الرقيقة ، والعبارات المفعمة بالمشاعر الجياشة العذبة أو يكتشف خبايا نفسه ، ويستخرج ما هو مدفون فى جوانيتها ، ومثل هذه الرقائق فى الدعاء تؤكد لدينا فكرة سيادة الحنيفية وتأصلها عند العرب ، الى حد أن الواحد منهم كان يكتشفها بين الحين والحين ، وأنها كانت الذخيرة التى يأخذ منها كلما أراد .

وأشد غرابة من هذا أن نرى بعض العرب يدعون الله بألفاظ رقيقة فيستجيب الله لهم وتظهر على أيديهم بعض الخوارق والكرامات . ومن هذا النوع أن قيس بن كلثوم السكونى وكان ملكا خرج يريد الحج فمر ببنى عامر بن عقيل فوثبوا عليهفأسروه ، وبقى ثلاث سنوات . وطلب من امرأة كان عندها وهو فى قيوده أن يجلس فى الشمس قليلا ثم دعا قائلا « اللهم ساكن السماء ، فرج لى مما أصبحت فيه » (٢٠٤) فبينما هو كذلك اذ عرض له راكب يسير فأشار اليه فوجده أبا الطمحان القينى الشاعر الصعلوك الفاجر ، فحمله رسالة الى قومه فى اليمن فجاءوا فاستنجدوه بعد ما أدبوا بنى عامر .

وأقبل عبيد بن الابرص ومعه أخته ماوية ليورد غنمه على ماء ، فمنعه رجل من مالك بن ثعلبة ، فانطلق حزينا مغموما للذى صنع به المالكى حتى أتى شجرات ، واستظل تحتهن فناما هو وأخته ، فزعموا أن المالكى نظر اليه والى أخته الى جنبه ثم قال :

ذاك عبيد قد أصاب مَيَّا ياليته ألقحَهَا صَبيَّا
فَحَمَلَتْ فَوَلَدَتْ ضَاوِيَّا

---

(٢٠٤) نفسه ج ١٣ : ٥١٦٤ .

فسمعه عبيد فرفع يديه الى السماء ثم ابتهل قائلا : (اللهم ان فلانا قد ظلمنى ورمانى بالبهتان فأدلنى منه ، وانصرنى عليه ، ثم رفع رأسه الى السماء ثم ابتهل فقال : اللهــم ذاك يقــول الشعر ثم نام) فزعموا أنه أتاه آت فى منامه بكبة من شعر فألقــاها فى فيه وقال : قل ما بدالك فأنت أشعر العرب وأمجد العرب فانتبه وهو يرتجز ، وعلى الرغم من أن (سير تشارلس ليال) يستبعد هذه القصة الا أن الدكتور حسين نصار وغيره لا يرى بأسا فى قبولها ولا يجد مبررا لرفضها (٢٠٥) •

وقال ابن الكلبى كان لأهل الرس نبى يقال له حنظلة بن صفوان ، وقد شكا له قومه من طائر خطف طفلين لهم فقال : « اللهم خذها واقطع نسلها ، وسلط عليها آفة فأصابتها صاعقة فاحترقت ، فضربتها العرب مثلا فى أشعارها وقالوا عنقاء مغرب » (٢٠٦) ودعاء عبد المطلب فى حفظ البيت ، ونزول الطير على أبرهة وجيشه أشهر من أن يذكر (٢٠٧) •

٢ ـ الثناء لله وحده :

لمــا اعتقد العرب أن الله هو الخالق والقادر والفاعل ، ولما لاذوا اليــه فى السؤال والدعاء كان لا بد أن يتوجهوا اليــه بالثناء وحده ، وألا يكفروا نعمه ، ولقد حذر عنترة العبسى من كفران النعمة ، وخوف الجاحدين الذين يفرطون فى الثناء على فضــل الله من أنهم لا يأمنون ما الله فاعله غدا فقال :

فــلا تَكفُر النعمى واثْن بفَضْلهــــا
ولا تأْمَنَنْ ما يُحْدِثُ اللّهُ فى غد (٢٠٨)

---

(٢٠٥) د . حسين نصار : مقدمة ديوان عبيد : ٢٦

(٢٠٦) ابن عاصم : الفاخر فى الامثال : ١٩٧ .

(٢٠٧) ابن هشام : السيرة ج ١ : ٥٢ ، ٥٣ .

(٢٠٨) ديوان عنترة : ٤٠ .

ولقد أسر خراش وعروة فى قبيلة ثمالة فقتل عروة ونجا خراش فقال أبو خراش :

حمــدت الهى بعــد عُرْوَةَ اذْ نَجـا
خراشُ وبعض الشرِّ أهونُ من بعضِ (٢٠٩)

وكذلك حمد الله أبو جندب الهذلى أخو أبى خراش عندما قتــل من بنى لحيان جماعة لانهم قتلوا جارا له (٢١٠) « الاغانى جـ ٢٤ : ٨٤٥٨» ولمــا انتصر عمرو بن عوف على بنى خطمة فى معركة فاصلة بين حيين من الاوس قال شاعر بنى عمر بن عوف وهو قيس بن الخطيم يحمــد الله أن نصرهم على عدوهم (٢١١) « ديوا نقيس ١١٥ » وقال أكثم بن صيفى « ما أحسن الشكر للمنعم والتسليم للقادر » (٢١٢) .

٣ ــ ابتغاء وجه الله :

وتصل العلاقة بين الانسان وربه على لسان حاتم الطائى الى حد أنه يشترط أن يكون العمل خالصا لله ، وأن ينتفى الرياء من القلب . واذا فعل الانسان ذلك ربح البيع مع الله ، يقول حاتم :

فلو كان ما يُعْطَى ريـاء لأَمْسَكَتْ
به جَنَبَـاتُ اللوم يَجْـذِبْنَه جَـذْبَا
ولـكنما يَبْغِى به اللَّـــهَ وَحْـــدَهُ
فَأَعْطِ فَقَدْ أَرْبَحْتَ فى البيعةِ الْكَسْبَا (٢١٣)

---

(٢٠٩) الاغانى جـ ٢٤ : ٨٤٤٨ .

(٢١٠) لقد امسى بنــــو لحيــان منى
بحمـــــد الله فى خــــزى مبين

(٢١١) الحمد لله ذى البنية اذ
امست دحى قد أثخنت غلبا والبنية هى البيت الحرام

(٢١٢) ابن عبد ربه : العقد الفريد جـ ٢ : ٢٥ .

(٢١٣) ديوان حاتم : ٦٥ .

ويقــولُ :

توســع قَليــلاً أوَ يَكُنْ ثَمَّ حَسْبُنَــا
وُموقِدُها البــــارِى أعفّ وأَحْمَدُ (٢١٤)

أى أنه يبغى من وراء الذبيحة وما يتصل بها وجه البارى ، ومثل هذه الابيات تقطع بما لا يدع مجالا للشك على أن التوحيد العربى يرجع الـىعقيدة سماوية ، وليس متطورا عن أديان وضعية ، ذلك لان اللغة المذكورة هنا ، ومظاهر العلاقة بين الفرد وربه تتسم بالصبغة الدينية التى تعود الى المصدر السماوى ، وتتشابه الى حد كبير مع ما ورد على ألسنة الانبياء ، وتبتعد عن منطق العقل ولغة التفكير .

٤ ــ سلطان الاله على النفس :

أقر العربى بألوهية الله ، وخالقيته ، وقدرته ، وأحس بالحاجة اليه فسأله ودعاه ، وحمده ، وابتغى وجهه ، ويبقى بعد ذلك أن نعرف سلطان الله على النفس ، ومدى الشعور النفسى بالربوبية ، وألوان هذا الشعور وعباراته ، والحق أننا عندما نتتبع أشعار العرب نجد أن هذا السلطان قد بعث فى النفس الرهبة والخوف والتقوى ، وقد برز ذلك بشكل واضح خلال أقوالهم ، وما زال قول عنترة العبسى :

لــولا الذى ترهــب الاملاكُ قُدْرَتَهُ
جعلتَ مَتْنَ جَوادِى قُبَّــةَ الْفَلَكَ (٢١٥)

يرن فى آذاننا ، ويخبرنا أن هذا الشاعر قد وسع من دائرة السلطان الالهى ، والرهبة منه سبحانه ، فجعلها شاملة للانسان ولجميع الاملاك ، وكأنه يرى أن العالم يسير بجلاله ، ويخضع لعظمته ، وأن كل الكائنات ترهب قدرته ولولا هذا لبغى عنترة ووصــل بجواده الى قبــة الفلك .

---

(٢١٤) نفسه : ٧٠ .
(٢١٥) ديوان عنترة : ١٨٠ .

أو الى أعلى مكان يتصوره هذا الشاعر ، واذا فالذى منعه من مواصلة الحروب والانتصارات هو الخوف من اللـه ، وكذلك فان الذى منع ذا الاصبع العدوانى من التخلى عن ابن عمه ، وقد كان ينافسه على شرف القبيلة بعد موت آبائهم هى أواصر القربى ، والرهبة من اللـه يقول لمنافسه :

لولا أواصر قربى لست تحفظها
ورهبة من اللـه فى مولى يعادينى
اذاً بريتك برياً لانجبار لـه
انى رأيتك لا تنفك تبرينى (٢١٦)

وتصرح الابيات كما نرى أمامنا أن الرهبة الناشئة من السلطان كانت مانعا من ارتكاب الاخطاء ، والوقوع فى المزلات كما يقرر زهير ابن أبى سلمى أن التقوى عاصمة عن المساوىء كذلك فيقول :

ومن ضريبته التقوى ويعصمه
من سيىء العثرات اللـه والرحم

ويقول :

والستر دون الفاحشات وما
يلقاك دون الخير من ستر (٢١٧)

فهو يبين أن من كانت جبلته التقوى ، ومن يعصمه الله لا يقع فى سيىء العثرات ، ويصير بينه وبين الفاحشات ستر من الحياء وتقوى الله . ولا ستر بينه وبين الخير ، ولما كان الامر كذلك فى الرهبة وفى التقوى حث عليها أوس بن حجر (٢١٨) « الديوان ١١٢ » والمسيب بن

---

(٢١٦) التبريزى : شرح المفضليات : ٥٩٦ .
(٢١٧) ديوان زهير : ٨٤ ، ٨٩ . والضريبة الخلقة والجبلة .
(٢١٨) قال : الا يتقون الله اذ يعلفونها
رضيخ النوى والعض حولا مجرما

عليم[٣١٩] « شرح شواهد المغنى ٤١ » واذا كانت التقوى زاجرة عن الشر فى الدنيا فان المتلمس يجعلها بالتالى نافعة فى الآخرة فيقول :

وأعــلم عــلم حقّ غــيرَ ظنّ
لَتَقْوَى اللهِ خيرٌ فى المعاد [٣٣٠]

وأحيانا تصل تلك الحاسة بالرهبة الالهية الى حد أن يعلن الحارث ابن ظالم أنه سيقلع عن الذنب والاثم نهائيا ولا يقترف شيئا منهما فى حياته [٣٣١] « الاغانى جـ ١١ : ٣٩٠٨ » .

٥ ـ مشاعر التوجه نحو الله :

أدرك الانسان أن الله ليس قويا يخاف ، ولا صاحب بطش يرهب ، وانما هو بر رحيم يرجى نواله كذلك ويستشعر الانسان تلك الحـالة الراقية فى مناسبتها يقول النابغة وقد عرضت له فتاة وهو فى طريقـه الى الحج :

حَيَّـاك ربِّى فإنَّا لا يَحِـلُ لَنَـا
لَهْوُ النســاءِ وان الدينَ قَدْ عَزَمَا
مُشَـمِّرين على خـوضٍ مُذَمَّمَـة
نَرْجُو الالهَ ونَرْجُو البرَّ والطُّعَمَا [٣٣٢]

---

(٣١٩) ألا تتقــون الله يا آل عامـر
وهــل يتقى الله الابل المصمم

(٣٢٠) السيوطى : شرح شواهد المغنى : ١٠٤ .

(٣٢١) يعـــــد الا اصر لله اثمـــا
فى حياتى ولا أخــون صـــفيا

(٣٢٢) الديوان : حياك ربى وانما حياها على جهة الاعراض عنهـــا والذين الحج . مشمرين جادين . والخوض الابل الغائرة العيون . والمزممة التى عليها أزمتها . نرجو البر والطعما : اى نرجو البر من حجنا والطعم من ربنا .

فالشاعر متوجه الى الحج وزيارة البيت ، وقاصد لله ، يسير نحوه ويرجو رحمته ، والنفس متهيأة لذلك ومن هنا فانه لما ظهرت الفتاة أعرض عنها ، وأبدى مشاعره فى الصد ، والاعراض هنا ليس ناشئا من الخوف والرهبة بقدر ما هو ناشىء من الرجاء والاقبال والدامع فى المثوبة وامتلاء النفس بالخير فى ساعات الطاعة ، وهذه الحالة التى انتابت النابغة وعبر عنها تطلعنا على الشعور الدينى الصحيح خاصة أثناء تأدية المناسك ، كما تطلعنا على المعنى النفسى المصاحب لاداء ما تبقى من شعائر الحنيفية ، وأنه لم يكن أداء ظاهريا ، أو خاليا من الروحية ، وانما كانت النفس مفعمة بالتسامى ، والرجاء ، والرغبة فى نوال البر ، ويقول الأعشى مادحا هوذة بن على الحنفى لاكرامه تميم ، وقد قصد بكل ما قدم وجه الله :

بهم تقرب يوم الفصْح ضاحيةً
يَرْجو الالهَ بما سَدَّى وَمَا صنعاَ (٢٢٣)

ويتحدث أوس بن حجر عن ذوق الطاعة فيقول :

أطعنا ربّنا وعصاهُ قَوْمٌ
فذقْنَاَ طعمَ طَاعَتِنَاَ وَذَاقُوا (٢٢٤)

فقد ظهرت هنا عبارات الرجاء ومذاق الطاعة على الرغم من غياب الشريعة التى تعتبر أصلا للشعور بهذه المذاقات .

سمات التدين القائم على التوحيد :

دأب الذين يتحدثون عن الدين عند العرب أن ينسبوا التوحيد الى الحنفاء ليس غير ، وقد ظهر لنا جميعا من خلال ما طالعناه سويا أن التوحيد شائع فى الحنفاء وغيرهم ، ولذا آثرنا أن نجعل الحديث

---

(٢٢٣) ديوان الاعشى : ١١٠ .

(٢٢٤) ديوان اوس : ٧٩ .

عن تلك الظاهرة عاما شاملا وأن نتعقب تلك النزعة لدى أربابها بصرف النظر عن انتمائهم المتعدد ، ونخرج من هذا كله بأن الدين فى جانبه الالوهى لم ينبع من تطور دينى ابتدأ من الطوطمية ثم تدرج الى التوحيد ، وانما وُرث التوحيد من الاديان السماوية التى وجدت فى الجزيرة العربية ، أو ورثها العرب عن أجدادهم الاوائل كما قلنا ، وقد لعب الدين الحنيفى دورا هاما فى ذيوع وتثبيت تلك العقيدة .

وما أدل على ذلك مما ذكرناه فى صدر هذا الفصل من مصادر التوحيد ، وأيضا فان هؤلاء المعتقدين لا فرق بين حنفاء وغيرهم قد ترددت كلمة الحنيفية ، وجاء ذكر ابراهيم واسماعيل على ألسنتهم كثيرا ، ولا يمكن أن نتصور نشوء نزعة الحنيفية فى أشعار الحنفاء ، ونبذهم للأوثان ، ورفضهم كل دين غير دين ابراهيم أنه يعود الى التطور ولا يرجع الى دين سماوى ، بينما يعلن أمية بن أبى الصلت صراحة أن كل دين عند الله الا دين الحنيفية زور ، وأن رب الحنيفة لديه خزائن لا تنتهى ، وتسع الآفاق كلها [٢٢٥] ، ويصف زيد بن عمرو الحق جل جلاله بأنه دحى الارض ، وأرسى الجبال ، وأنزل القطر ، ورفع السماء . وبالتالى فهو يرفض أن يعبد غيره ، أو يدين برب سواه ، ويدعو الناس أن يكونوا على دين ابراهيم حقيقة معه ، اذ لم يعد على ظهر الارض أحد يتمسك به كما يتمسك زيد [٢٢٦] ويسلم وجهه اليه .

وكم سبح ورقة ربه ، ونزهه وحمده ، ورجاه ، ونهى الغير أن يعبدوا سواه . وذكر ابراهيم واسماعيل ودين الحنيفية ، ورق لحال بلال وهو يقول (أحد أحد) فقال « أحد أحد والله يا بلال ، والله لئن قتلتموه لأتخذنه حنانا » [٢٢٧] أى أتمسحن به ، ونبه قس بن ساعدة الايادى قومه بما فعل الله بعاد وثمود ثم أقسم لهم أن لله دينا هو

---

(٢٢٥) الاغانى ج ٤ : ١٣٣٦ — ١٣٤٣ .
(٢٢٦) نفسه ج ٣ : ٩٦٩ ، ٩٧١ ، ٩٧٤ .
(٢٢٧) نفسه ج ٣ : ٩٦٧ ، ٩٦٩ ، ٩٧٢ .

أرضى له مما يدينون ، وهو دين الحنيفية بالطبع (٣٢٨) .

وهذه الدعوة بما تمجد من توحيـد ، وبما تحمـل من دعوة الى الحنيفية ، وبما تذكر من ابراهيم واسماعيـل وغيرهما من الانبياء ، والنصـوص السابقة كلها وما تتسم به من طبيعة متميزة عن طبيعـة الاديان الوضعية يدل هذا كله على أن الدين عنـد العرب ، والتوحيد بصفة خاصة لم يتطور من طوطمية ، ولم ينشأ بالتدريج والترقى كما يظهر لنا جليا من طبيعة الموضوعات السابقة ومن الالفاظ التى صيغت بها ، فهى تعود الى الاديان السماوية شكلا وموضوعا .

وقد بقى مع هذا التوحيـد لدى العرب الحس بالسلطة الالهيـة وبالهيمنة الكاملة على العالم ، وكانوا حريصين على اظهار هذا الجانب فى ثنايا أقوالهم ، واذا افتقدوا جانبا كبيرا من الشريعة فانهم احتفظوا من الحنيفية بنصيب لا بأس به مما يتصل بالاعتقاد بالذات . لانه من السهولة الاحتفاظ لمدة طويلة بالجانب العقيدى ، وذلك لحرص الانسان عليه ولانه لا يكلف صاحبـه الا مجرد التصـديق وهو أمر ميسر على النفس ، ولان الانسان مضطر الى أن يعتقد فى شىء دائما ، ولان ابقاء هذا الاعتقاد يحل لهم لغز الكون طالما أنهم يرجعون خلقه وتدبيره الى الله ، بخلاف الشريعة فانها اذعان وقبول ، وأعمال تكليفية تشق على النفس ولذا يتخلى الانسان عنها عن قريب ، ويهملها علما وعملا فيأتى الأنبياء مجددين للتشريع ، ومذكرين للعقيدة فحسب .

واذا كان حالهم على هذا النحو فان العربى قد وقف مع التوحيد والسلطان الالهى عند حد نوع من الرهبة والخوف ، وشىء من التقوى لا يتجاوز مجرد الاحساس بها وورودها على اللسان فى بعض المناسبات دون أن تحكم السلوك الانسانى فى تصرفه كله ، وتلزمه حدود العدل التام ، واحترام حقوق الآخرين ، وتجعله يتصرف من خـلال علاقته

(٣٢٨) الجاحظ البيان والتبيين ج ١ : ٣٠٩ .

بالسلطة العليا فى كل فعل أو قول طبقا لمـا يرضى هذه السلطة ، ونقول بعد هذا ان التدين الاعتقادى وقف عنـد حدود الاعتراف بوجود اله خالق قادر يقضى ويقدر ، ويملك ويحكم ، وبالخوف منه وتقواه ، ولم يتجاوز ذلك الى الصدور فى الفعل والقول عن أوامر الله •

وأيضا فان المشاعر النفسية تجاه الاله ، وهى المشاعر الرقيقـة لم تتعد عبارات الرجاء ، ولم تدن من رقائق القرب والحب والتطلع الى رحماته الواسعة •

ويمكن أن نعلل القصور فى الانصياع للأوامر الالهية ، وعدم نمو الجانب الروحى ، وترقيق النفس عند العرب مع ما لديهم من توحيد بغياب الشريعة ، تلك التى تصدر الاحكام ، وتفرض نوعا من الالزام على الافراد باتباعها ، وتكلفهم بألوان من الطاعة التى تربط العبد بربه فى علاقة شعورية قوية ، وتجعـله يحس فى لحظات العبـادة بنوع من الصفاء النفسى ، والدنو من ساحات القرب الالهى ، واذا حاول بعض الحنفاء ، وكرروا المحاولة قاصدين وجه الله فان محاولاتهم كانت مبنية على جانب الاعتقاد لا غير ، وقد أسسوها على بعض مظـاهر التفكير والتامل ، وهو لا يؤدى الى الرقة المنشودة من وراء الطـاعة طبقـا لأوامر شرعية •

واذا قلنا ان كثيرا من العرب أقروا بالتوحيد ، وأحسوا بأشياء تتعلق بالخوف والرهبة ، ولم يصلوا الى النمو الروحى لفقدان الشريعة فانهم من الناحية الاخلاقية كانوا يصـدرون فى فضـائلهم عن التزام فطرى وعرفى واجتماعى لا دينى صرف ، وأخيرا فان التدين العربى قد وقف فى توحيده وحسـه وأخلاقه فى حالة وسط بين التـدين الفلسفى والوضعى وبين التدين السماوى الحقيقى القائم على شريعة ما زال مفعولها قائما ومستمرا ومؤثرا فى أتباعها •

الفصل الثالث
الوثنية : أسبابها وتنوعها

تمهيـــد :

رأيت فى الفصل السابق أن التوحيد عند العرب كان جليا واضحا . وأنه ظهر بألفاظه ومسائله على أنه نابع من عقائد سماوية . وأثبتنا ذلك من خلال الحديث عن المصادر المتعددة التى دللت على صـــدق ذلك . ولم يحدث أن رأينا شعبا من الشعوب سادته فترة من الرسل كان له مثل هذا الوضوح فى الجانب العقائدى التوحيدى مثلما رأينا ذلك للعرب.

ومع هذا كله وبنفس هذا الوضوح والحماس الدينى نجد المشاعر تتجه صوب أنواع شتى من الآلهة المتجسدة كالاصنام . والكواكب . والحيوانات ، والنباتات ، ولهم حول ذلك طقوسهم وبيوتهم المقـــدسة التى يفدون اليها ، وينحرون أو يذبحون ويهدون . مما جعلهم يوصفون بالشرك ، لاعتقادهم أن مع الله شريكا آخر ، وقد دفع البعض هـــذا التعدد والتنوع فى الآلهة الى نوع من الشك فألحد وأنكر الجميع وادعى أن الدهر هو الفاعل فسمى بالكافر الذى يستر الايمان ويظهر الكفر .

ولمـــا كانت حالة العرب العقائدية على هذا النحو تضاربت الآراء حول أسبقية التوحيد أم الوثنية ؟ وحول تعليل نشأة الاصناف المختلفة من العقائد مع التسليم بأسبقية التوحيد ، ونحن من جانبنا أثبتنا أسبقية التوحيد بمصادره ، وبقى أن نخوض الجولة هنا مع تعـــدد العقـــائد الاخرى وأسبابها ، واعتناق الافراد لها ، وطبيعة الشعور الدينى معها .

اسباب التعدد والتجسيم :

من السهل على الباحثين فى تاريخ الاديان ونشأتهـا عند الامم القديمه أن يحددوا ذلك بسهولة وأن يجدوا التفاسير المعبرة عن تطور هذا الدين أو ذاك واضحة ومرشدة للمطلوب . وذلك لان أرباب هذه الديانات قد سجلوا كثيرا من الافكار المتصلة بها . ودونوا بعضـا من الحقائق الدالة عليها فى صورة كتابات أو نقوش . وليس ذلك للعرب . ولذاك تضاربت الآراء حول نشأة الوثنية وتطورها . وحول بيان الاسباب التى أدت الى تنوعها وتعددها . بالاضافة الى أن ظهور نزعات توحيدية . وحنيفية . وذكر الانبيا ءوصحائفهم . ووجود شعائر دينية لا تمت الى الوضع الانسانى بصلة . وكون البيت الحرام فى قلب الجزيرة العربية . وتقديسه على نحو دينى يشبه أن يكون نابعا من أمر سماوى أكثر منه اتفاقى ووضعى . أو تقليد . كل هذا صعب من محاولات تفسير نشأة التعدد العقائدى مع التوحيد ، ومع تلكم الشعائر والمقدسات جنبا الى جنب . ولو لم تكن هذه الاعتبـارات لكان من السهـل بمكان أن نطبق التفسيرات العـامة التى أدت اليهـا البحوث فى الاديان الاخرى على ما ادى العرب من دين ، وسنعرض هنا الى أهم المحاولات التى فسر بهـا نشوء التعـدد أو كثرة النمـاذج للألوهية مبينين الركائز التى ترتكز عليها .

أولا ــ المسلك التقليدى العام :

أغفل البـاحثون الظروف التاريخيـة الدالة على أسبقية معرفة الانسان للتوحيد بصفة عامة . والظروف التاريخية التى تدل على أن العرب ــ أكثر من غيرهم ــ قد ظلوا محتفظين بشىء غير قليل من عقيدة التوحيد السماوية . وكانت الحنيفية على لسان الكثيرين منهم . وهو دين لم يُمْـح من عقول العرب بعقيدته على مر العصـور وان ضاعت تفاصيل شريعته . ولجأوا الى فروض فى نشأة المعتقدات العربية تشبه

تلك التى تستخدم فى دراسة الاديان الاخرى فادعى (انتونى ناتنج) أن هؤلاء البسطاء يعنى العرب قبل تأثرهم باليهودية والمسيحية قد مارسوا ألوانا من العبادة تتفق مع حياتهم البسيطة ، وعلى سبيل المثال فانهم قد اتجهوا — قديما — الى عبادة القمر لكونه يأتى بالندى والضوء الهادىء بعد الحرارة المحرقة ونور النهار الذى يغشى الابصار، واعتقدوا أن (هبل) اله القمر قد ألقى بالحجر الاسود من السماء ولذا كان موضع تقديس المكيين فى أسفارهم وترحالهم ، كما كان موضع اهتمام الحجاج ممن اتخذوا القمر الها .

ويرى (ناتنج) أيضا أنه بسبب الحنين الى الخصب والظل راحت قبائل عربية أخرى تعبد الآبار والكهوف والاشجار ، وحفرت بوجه عام بئر زمزم الشهيرة على مقربة من مكة (٢٢٩) .

وهذا الرأى على الرغم من اعتماده فى دراسة ظاهرة الاديان على طبيعة البيئة والارض ، ودعواه بأن اختراع الانسان لدينه يتانسب مع الطبيعة التى يحيا عليها وهو اتجاه ليس معتمدا ولا مقررا لدن جمهرة الباحثين فى تاريخ الاديان ، ولم يحظ بالموافقة عليه من المشتغلين بهذا العلم ، ومع أنه كذلك يزور الحقائق التاريخية الثابتة من جهة الاديان السماوية التى تنطق بأن الحجر الاسود هو الذى استخدمه اسماعيل وابراهيم فى بناء البيت ، وأن بئر زمزم نبع منة من الله على هاجر وابنها اسماعيل ، والعرب أنفسهم يعلمون ذلك ويسوقونه فى أشعارهم وأقوالهم ، نقول مع هذا كله الا أنه يجد آذانا صاغية له بين الدارسين لاديان العرب قبل الاسلام .

وعلى سبيل المثال فان (موريس ديمومبين) يقول : « انه فى عهد الجاهلية كانت الآلهة ذات الصفات المحدودة تسيطر كل منها على قبيلة

---

(٢٢٩) انتونى ناتنج : العرب وانتصاراتهم وامجاد الاسلام ترجمة د . راشد البراوى : ١٠ .

مهمة أو غير مهمه . وكانت عبادة القبيله لهذه الآلهة قلما تتميز من عبادة الاوثان المقدسة ، ومنابع المياه والاشجار . ونجد عند كل قبيلة طقوسا للطواف والوقوف بأشكال معينة . والهرولة فى صورة مواكب احتفالية . وحمل المشاعل . وكل هذه فيما يبدو تشير الى عبادة قديمة للشمس لكن الاجرام السماوية الاخرى كانت تمجد كذلك ، وقد تبقى فى مكة طقس دينى هو التحية الخالصة للهلال عند ظهوره ، وهو يرجع الى الجاهلية دون شك » (٣٠) .

ولا ينكر الدكتور أحمد الحوفى أن يكون العرب قد سلكوا فىدينهم طرائق قددا شأن الامم البدائية الاخرى ، وأن يكونوا قد ابتدأوا من الطوطم ، فاعتقدوا بوجود قوى فى الطبيعة أعظم من قوة الانسان وربما توسلوا اليها فى كسب الخير أو الشر ، ثم ارتقوا فاعتقدوا بحلول هذه القوى فى الاشجار والكهوف والينابيع والحجارة العراض على الخصوص ، ونشأ عن هذا الاعتقاد تعدد الآلهة وان ظلت عبادة الشمس وأهم النجوم أكثرها انتشارا (٣١) ، ويوافق على هذ هالفكرة الدكتور السيد عبد العزيز فيرى أن العربى آمن فعلا بوجود قوى خفية كامنة ومؤثرة فى العالم والانسان وفى بعض الحيوانات والطيور والنبات والجماد وفى بعض مظاهر الطبيعة المحيطة به ، ثم تطورت الى عبادة قطع الصخور التى يستحسن مظهرها . ومعظمها كانت بيضاء اللون ، ولها علاقة بالغنم والجمل وألبانها . وينتهى الى أن العربى قد نسج « حول الجبال والاشجار مما كان يحيط به قصصا وأساطير ، ورسم صورا خيالية فى الاحجار التى كان يبحث عنها فى الوديان ، فقد صور خياله الصفا والمروة وهما صخرتان رجلا وامرأة مسخهما الله حجرين ،

---

(٣٠) د . احمد شلبى : تاريخ الاسلام ج ١ : ١٧٠ .

(٣١) د . احمد الحوفى الحياة العربية : ٣٨٢ .

وصور خياله أيضــا اسافا ونائلة رجلا وامرأة ممسوخين على موضع زمزم » (٢٣٢) .

ويعلل هذا الاتجــاه بشيوع أسماء الوحوش بين العرب مثــل : بنو أسد ، وبنو فهد ، وبنو كلب ، ومثل بر ، وثور ، وقرد ، وذئب ، وقنفذ ، وظبيان ، وأسماء الطيور مثل : عقــاب ، ونسر ، وحيوانات مائية مثل : قريش ، وأسماء نباتات مثل : حنظلة ، ونبت . وبأسماء حشرات كحنش ، وأسماء صخور مثل : فهر ، وصـــخر ، ويقرر أنهم كانوا يعبدون بعض مظاهرها ويقدسونها ، ويحملونها معهم فى الاسفار والمعارك تبركا بها ، أو لتحميهم (٢٣٣) ، وتوقف الدكتور أحمــد شلبى عن القطع والجزم بصحة الطوطمية عند العرب أو نفيها ، واكتفى بقوله ان ذلك ممكن (٢٣٤) .

نقد هذا المسلك ورده :

من الملاحظ كما قلنا أن التوحيد كان أسبق ، وأن العرب فى أقدم العصور عرفوا الله وأسندوا اليه كل فعل ، ودعوه وسألوه ورجوه ، وبالتالى فلم يتوجه العربى الى الطبيعة يسألها ويستنجدها ابتــداء ، وتدلنا أقدم الوثائق التاريخية على ذلك كما مر ، وربما توجه الى الطبيعة عندما بعدت به المسافة عن مصدر الدين التوحيدى فانحدر من الالوهية الى المادية فقدس بعض أشكالها على غرار ما يفعل المجسمة فى كل أمة ، هذا التقــديس الذى ظل شكليا أكثر منه حقيقــة اعتقادية طالمــا أنه لا يسند اليها فعلا وجوديا أو خلقيا أو تصريفيا فى الكون .

---

(٢٣٢) د . السيد عبد العزيز سالم : دراسات فى تاريخ العرب قبــل الاسلام : ٦٢٦ ، ٦٢٧ .

(٢٣٣) نفسه : ٦٢٦ .

(٢٣٤) د . احمد شلبى : تاريخ الاسلام جـ ١ : ١٧٢ .

ولو صح أنهم كانوا يعبدون الطوطم أو ابتدأوا منه لقدسوا الابل والغنم والفرس وهى أهم الحيوانات وأنفعها عند العرب ، وقد فاضت أشعارهم بوصفها والحديث عنها وبيان فضلها عليهم ، ومع ذلك لم يؤثر عنهم أنهم قدسوها . وأما التسمية ببعض الوحوش أو الحيوانات أو الجمادات فلم لا تكون لابراز القوة بدلا من التقديس والعبادة لا سيما وأن الاسماء التى تسموا بها كانت من النوع المفترس أ والشديد الصلب . وهم يحتاجون لاطلاق ذلك على أنفسهم من باب ادخال الرعب والرهبة على الخصوم ، وهو أمر محتمل فى مجتمع تكثر فيه الحروب والمنازعات .

وينبغى أن نصرف النظر عن افتراضات المستشرقين لانها بنيت على اهمال النصوص التاريخية القادمة من الساحة الدينية ، وتركت كثيرا من الحقائق السائدة بين العرب وعلى الاخص شيوع التوحيد حيث أهملته تماما . وغالبا ما تصدر أحكامهم عن هوى وعصبية ، فان أرادوا الانتقاص من شأن العقلية الدينية ساقوا الشواهد على ذلك وأهملوا أفكار التوحيد الصرفة ، وان أرادوا انكار نبوة النبى محمد صلى الله عليه وسلم أحيوا أفكار التوحيد الشائعة بين العرب وجعلوا دعوة الرسول امتدادا لها ومتأثرة بها فى الشكل والمضمون مثلما فعل ماكدونالد وكارديه (٣٢٥) ، ومثل هذا التقلب النابع من البعد عن النزاهة العلمية يجب أن يؤخذ بحذر شديد ، وأن ننقب عما فيه من حق ، ونطرح ما يفوح منه الباطل .

وعلاوة على ذلك فانهم لا يعبأون الا بالتفسير المادى للاشياء ، وربما جرهم ذلك الى تزييف الحقائق أو شرحها شرحا يتفق مع مناهجهم الطبيعية حسبما رأينا عند أنتونى ناتنج فى مسألة الحجر الاسود. وكما رأينا عند موريس ديمومبين الذى أرجع استطلاع الهلال عند المسلمين

(٣٢٥) مالدونالد وكارديه : الله : ٧ — ١٢ .

فى أول الشهور العربية لكونه تبنى عليه الاحكام الشرعية الى تقديس القمر وعبادته عند الجاهليين ، وهو ترييف ترفضه أبسط الاحكام الشرعية وأظهرها .

ثانيا — المسالك الخاصة :

ونعنى بالمسالك الخاصة تلك التى تعترف صراحة وضمنيا بأن العرب كانوا على دين الحنيفية ثم غيروا ذلك وانحدروا الى الوثنية ، وانما سميناها بالمسالك الخاصة لانها تضع فى اعتبارها سبق التوحيد على الوثنية والتعدد بصفة عامة ، ونرى أن تنوع الآلهة أمر عارض على الاديان السماوية السابقة ، ولا تفسر نشأة تقديس الحيوانات والكواكب والاصنام بالنظريات العامة التى تشرح نشأة الدين من طوطمية ، ونفسية أو روحية ، أو اجتماعية وهى المذاهب التى سبق أن ألمحنا اليها بشىء من التفصيل فى الفصل الاول من هذا الباب . ولما رفض أصحاب هذه المسالك الخاصة تلك التفسيرات العامة بحثوا عن أسباب تخص نشأة الوثنية والتعدد عند العرب وحدهم ، واعتمدوا فى نصوصها على مؤلفين مسلمين ، وعلى وثائق نبعت أصلا من تراثنا لا على مناهج تكونت من دراسة عينات بدائية أخرى ثم طبقت علينا مع الاختلاف والتغير .

ونعتبر (سيديو) من أنصار هذا الاتجاه ، لانه درس المسألة دراسة تتناسب مع ما هى عليه فى ذات الامر ، ولم ينظر الى العرب من خلال المناظير التى كان ينظر بها الى دين الشعوب والامم الاخرى ، ولقد اعترف بتعايش الايمان والالحاد على سطح الجزيرة العربية . وبالاعتقاد بالله مع تقديس العديد من الآلهة الاخرى (٣٦) ، ولكنه كفى نفسه مؤونة البحث عن الاسباب التى أدت لانتشار الالوهية ثم تغييرها وتنوعها الى معتقدات مختلفة ، ولم يجعل تلك المسألة محل عنايته ،

(٣٦) سيديو : تاريخ العرب العام : ٢٨ — ٥٠ .

بل ظهر كمؤرخ يسلك المنهج التـاريخى فى سرد الوقائع والوثائق أو الاشارة الموجزة اليها دون تحريها والتدقيق فيها ، ومحاولة الانتصار لبعضها دون البعض •

وكذلك يعتبر ماكدونالد وكارديه من بين الذين نظروا الى أديان العرب نظرة خاصة غير تلك التى ينظر بها الى أديان الامم الاخرى ، فقد بحثا فى القرآن واستقيا منه تلك الاديان ، ثم حكما بأن العرب قالوا بوجود الله ، وعبدوه نوعا من العبـادة وأسندوا اليـه الخلق والرزق وانزال المـاء واقسموا به جهد ايمانهم كما قالوا بوجود آلهـة أخرى تخضع لله ، ولقد انصرفوا الى عبادتها فى حمية وحماسة (٣٧) ، ومثل هذا التصور هو الذى يمثل جانب الحقيقة الدينية عند العرب على عكس المسلك التقليدى العام فانه لا يعبر عن طبيعة التـدين العربى بقـدر ما يعبر عن تدين الامم البدائية الاخرى •

واذا ما فتشنا بين الوثائق التاريخية المنقولة الينا من مصـادر تراثنا ، والتى تحكى لنا الاسباب التى حملت العرب على تغيير الدين الحنيفى ، وادخال الوثنية والتعدد ، والتجسيم عليه وجدناها تنحصر فيما يلى :

السبب الاول من أسباب الاتجاه نحو الوثنية :

يرجع البعض سبب عبـادة الاوثان الى قصـة اسـاف ونائلة ومسخها داخل الكعبة ، وتقول القصة ان اساف بن يعلى أو اساف بن سهيل كان يهوى نائلة بنت زيد أو بنت عمرو حسب الاختلاف فى نسب والد كل منهما بين ابن الكلبى والاصفهانى ، وهما من جرهم ، وكانا قد دخلا الكعبة للطواف فوجدا غفلة من الناس وخلوة فى البيت ففجر بها

---

(٣٧) ماكدونالد وكارديه : الله : ترجمة لجنـة دائرة المعـارف الاسلامية : ٧ ، ٨ •

فمسخهما الله فأصبحوا فوجدوهما ممسوخين فأخرجوهما فوضعوهما موضعهما ليتعظ بهما الناس فلما طال بهما العهد وعبدت الاصنام عبدا معهما ، وكان أحدهما يلصق الى الكعبة والآخر فى موضع زمزم فنقلت قريش الذى كان يلصق الى الكعبة الى الآخر فكانوا ينحرون ويذبحون عندهما ، وقيل أن الذى حمل الناس على عبادتهما عمرو بن لحى بن كلاب وفى ذلك يقول أبو طالب :

واشـــواط بين المروتين الى الصفـــا
وما فيهما من صـــورة وتخايل (٢٣٨)

وتروج هذه القصة على الرغم مما فيها من اختلاف حول الرجل والمرأة ، وهل هما من جرهم كما يقول ابن الكلبى أو من ذئب كما يذكر أبو الفرج الاصبهانى ؟ وهل كانا باليمن أم بمكة ؟ وهل عبدا قبل قدوم خزاعة مكة ؟ وكان سبب عبادتهما أن بعث الله على جرهم الرعاف والنمل بذا قال المسعودى ، أو عبدا بعد أن نزلت خزاعة مكة أثر انهدام سد مأرب حيث حمل الناس على عبادتهما عمرو بن لحى كما هو عند صاحب الاغانى ، لا ندرى أى ذلك كان؟ المهم أن قصتهما تساق على أنها سبب من أسباب عبادة الاصنام بصرف النظر عن صحة أجزائها وأزمانها .

السبب الثانى :

يروى ابن الكلبى أن اسماعيل بن ابراهيم لمـــا سكن مكة وولد له بها أولاد كثيرون حتى ملأوا مكة ونفوا من كان بهـــا من العماليق ضاقت عليهم مكة ووقعت بينهم الحروب والعـــداوات وأخرج بعضهم بعضا فتفسحوا فى البلاد والتماس المعاش .

---

(٢٣٨) ابن الكلبى : الاصنام : ٩ ، ٢٩ ، ابن حبيب : المحبر ٣١١ ، والاصفهانى : الاغانى : جـ ١٥ : ٥٢٨٥ ، والمسعودى : مروج الذهب جـ ١ : ٢٢١ .

وكان الذى سلخ بهم الى عبادة الاوثان والحجارة أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن الا احتمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم وصبابة بمكة ، فحيثما حلوا وضعوه وطافوا به كطوافهم بالكعبة تيمنا منهم بها وصبابة بالحرم ، وحبا له ، وهم بعد يعظمون الكعبة ومكة . ويحجون ويعتمرون على ارث ابراهيم واسماعيل عليهما السلام .

ثم سلخ بهم ذلك الى أن عبدوا ما استحبوا ، ونسوا ما كانوا عليه ، واستبدلوا بدين ابراهيم واسماعيل غيره فعبدوا الاوثان ، وصاروا الى ما كانت عليه الامم من قبلهم ، وانتجثوا ما كان يعبد قوم نوح عليه السلام . . . وفيهم على ذلك بقايا من عهد ابراهيم واسماعيل يتنسكون بها من تعظيم البيت والطواف به ، والحج والعمرة ، والوقوف بعرفة ومزدلفة . واهداء البدن ، وتبع ذلك أن أشركوا فى التلبية كما أشركوا فى التوحيد فقالوا (لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك) وساق هذه الرواية أيضا ابن هشام عن ابن اسحاق (٢٣٩) .

السبب الثالث :

ويحدثنا ابن اسحاق قال حدثنى محمد بن ابراهيم التيمى أن ابراهيم بن صالح السمان حدثه أنه سمع أبا هريرة يقول : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لاكثم بن الجاون الخزاعى (يا أكثم رأيت عمرو بن لحى بن قمعة بن خندف يجر قصبه فى النار فما رأيت رجلا أشبه برجل منك به ولا به منك . فقال اكثم عسى أن يضرنى شبهه يا رسول الله ؟ قال لا . انك مؤمن وهو كافر ، انه كان أول من غير دين اسماعيل فنصب الاوثان ، وبحر البحيرة ، وسيب السائبة ، ووصل الوصيلة ، وحمى الحامى) .

---

(٢٣٩) ابن هشام : السيرة النبوية جـ ١ : ٨١ ، ٨٢ ، ابن الكلبى الأصنام ٦ ، ٧ .

وترد الروايات عن المسعودى وابن الكلبى وابن هشام تبين أن ولاية البيت كانت لاسماعيل ثم أولاده ، ثم جرهم ، وأنه بعد أن انهدم السد فى اليمن جاء عمرو بن عامر وولده فانخزع بنو ربيعة فنزلوا تهامة فسموا خزاعة لانخزاعهم ، ثم ان عمرو بن لحى ولحى هذا هو حارثة بن عامر قد نازع الحارث الجرهمى على ولاية البيت حتى انتصر عليه ، وخرجت جرهم من مكة وتولى عمرو بن لحى ولاية البيت ، وتصادف أن خرج للاستشفاء بالبلقاء ، فلما برىء سأل عن عبادة أهلها فوجدهم يعبدون الاصنام ، فاستقدمها معه وحمل الناس عليها ، ودعا القبائل الى عبادتها فاستجاب الكثيرون له لنفوذه وسلطانه ، ومن ذلك أنه أعطى (ودا) لعوف بن عذرة بن زيد اللات ، ودفع لمضر (سواعا) بأرهاط ، وأعطى لمذحج (يغوث) ولهمدان (يعوق) ولحمير « نسرا » (٢٤٠) .

واذا كانت تلك هى الرواية الشائعة عن علاقة عمرو بن لحى بنشر عبادة الاوثان فى مكة وغيرها فان ابن هشام يذكر رواية أخرى أقل ذيوعا من الاولى فيقول : انه حين غلبت خزاعة على البيت ونفت جرهم عن مكة قد اتخذت العرب عمرو بن لحى ربا لها ، فكان لا يبتدع لهم بدعة الا اتخذوها شرعة لانه كان يطعم الناس ويكسو فى الموسم بسخاء وبر كبيرين ، ويقال أن اللات الذى يلت السويق للحجيج على صخرة عرفت بصخرة اللات كان من ثقيف ، وأنه لما مات قال لهم عمرو انه لم يمت ولكن دخل فى الصخرة ، ثم أمرهم بعبادتها وأن يبنوا عليها بيتا يسمى اللات بالتخفيف ، ثم اتخذوها صنما يعبد (٢٤١) .

---

(٢٤٠) المسعودى : مروج الذهب ج ١ : ٣٢٣ ، ابن الكلبى : الاصنام ٨ ، ٥٨ ، وسيرة ابن هشام ج ١ : ٨٠ .

(٢٤١) ابن هشام : السيرة ج ١ هامش : ٨١ .

السبب الرابع :

وذكر البخارى عن ابن عباس قوله : « صارت الاوثان التى كانت فى قوم نوح فى العرب بعد ، وهى أسماء قوم صالحين من قوم نوح فلما هلكوا أوحى الشيطان الى قومهم أن انصبوا فى مجالسهم التى كانوا يجلسونها أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد حتى اذا هلك أولئك وترسخ العلم عبدت » . وساق الطبرى نحوا من ذلك (٣٤٢) . كما أكده الزمخشرى فى تفسير قوله تعالى « ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا » (٣٤٣) .

وهذه الرواية تصح اذا أخذنا فى اعتبارنا أن العرب خطرت لهم فكرة تقديس العظماء . وتمثيل القوى التى يألفونها . أو تأثروا بغيرهم من الامم المجاورة التى عبدت هذه الاصنام .

أما بالنسبة للاعتبار الاول فان البعض يجوزه . ويستدلون على ذلك بأن ودا كان على صورة انسان يلبس ثياب الحرب . ويشبه أن يكون اله الحرب . وكان هبل من عقيق أحمر على صورة انسان . بينما كان ذو الخلصة على هيئة تاج . ويشبه أن يكون رمزا لفكرة أو انسان . أما الفلس فى جبل أجأ فيشبه أن يكون تمثالا لانسان (٣٤٤) . ويضاف الى ذلك ضرورة أن تكون فكرة حلول الارواح فى الحجارة قد طرأت على أذهانهم .

وأما بالنسبة لتأثرهم بالامم المجاورة . وامكان نقل الاصنام المعروفة من لدن نوح الى بلاد العرب فان كثيرا من الباحثين ينحسون

---

(٣٤٢) نفسه جـ ١ : ٨٢ .

(٣٤٣) الزمخشرى الكشاف ـ ٤ : ٤٩٢ ، نقلا عن الحياة العربية للدكتور احمد الحوفى : ٢٨٣ ــ ٢٨٦ .

(٣٤٤) د . احمد الحوفى : الحياة العربية : ٢٨٢ ــ ٢٩٠ .

له ، ويبنون هذا التحمس على أساس أن سكان الجزيرة العربية وبلاد العراق والشام والاحباش ينتمون الى أصل واحد ، وأن المحاولات الناجحة خلال القرن التاسع عشر فى فك رموز الكتابات التى سبقت العصر المسيحى : كشفت عن تشابه بين لغات البابليين والاشوريين ، والآراميين والكلدانيين ، والفينيقيين ، والمعموريين ، والعبرانيين ، والعرب والاحباش ، وهو تشابه ملفت للنظر بحيث يومىء بأن هؤلاء الناس جميعا لا بد وأنهم ينبثقون من أصول واحدة ، هى اما العرب الاصليين أو الساميين من قبيلة سام على حد ما ذهب اليه انتونى ناتنج (٢٤٥) .

وعلى الرغم من أن النص يخدم بحوث اللغة أكثر مما يخدمنا فى موضوعنا الا أنه يدل أيضا على أن السكان فى هذه المناطق لم يكونوا فى عزلة تامة عن اللقاءات والتأثر ، وحركة التاريخ شاهدة بأن الجنس البشرى عرف النزوح مِنْ وَإِلَى بقاع تلك المنطقة . وعن هذا الامتزاج أخذت القبائل العربية عن الأمم التى كانت تتصل بها كثيرا من آلهتها ، وعلى سبيل المثال فكان (زونها) كالاوليمبيا الاغريقية الرومانية جامعا لشتى الاصنام (٢٤٦) ويصر الدكتور السيد عبد العزيز على أن العرب تأثروا بالوثنية المجاورة كالبابلية والرومانية ، وعلى ما يبدو فان وثنية البابليين التى ورثت بعد نوح هبطت الى جنوب الجزيرة العربية أولا حيث عرف اليمنيون عبادة الاصنام والكواكب والنجوم من الصابئة وبقايا الكلدانيين كذلك ، وأنهم نقلوا ذلك الى عرب الشمال فى مكة وغيرها .

ومما يدل على تأثر العرب بكلدة وآشور تقديمهم الليالى على الايام لبناء الشهور على القمر ، وهو المعبود الاكبر لدى كل من العرب والكلدان ، وأيضا فان كلمة صنم مأخوذة من كلمة صلم العبرانية ،

---

(٢٤٥) انتونى ناتنج : العرب انتصاراتهم وامجاد الاسلام : ٥ .

(٢٤٦) جوستاف لوبون : حضارة العرب : ١٢٢ . نقلا عن الحياة العربية للدكتور احمد الحوفى : ٣٨٢ — ٣٨٣ .

وقد وردت (صلم ، وصلمن) فى نصوص الخط المسمى بالمسند وتعنى التمثال ، وكذلك لفظة وثن من الكلمات العربيـة التى وردت فى المسند ويقصد بهـا الصنم الذى يرمز الى الاله ، وكلمة (اللات من اللاتو) البابلية ، والعزى وهى عشتار البابلية .

وكذلك انتقلت الزندقة الى العرب من الحيرة ، وعرفت فى قريش لاتصالهم بالفرس (٢٤٧) .

الأسباب جملة فى الميزان :

رأينا كيف تضـاربت الآراء حول نشأة الوثنية فى بلاد العرب ، وهذا التضارب فى حد ذاته يدلنا على أن الوثنية لم تنفرد بحالة التدين عندهم ، ولم يخل لها الجو ، وأن التوحيد زاحمها بشدة وسبقها ، وأن التعدد والتجسيم لم ينتشرا فجأة وانما نشآ على مراحل ، ثم اتسع نطاقهما بين القبـائل ، وتعتبر مسألة تحـديد السبب الذى أدى الى دخولهما وزمن ذلك من المسائل الشائكة والصعبة ، ولا ينبغى أن نسلم بصحة الاسباب السالفة جملة وتفصيلا للنقود الآتية :

أولا :

لا يمـكن أن نقبـل فكرة الطوطمية للاعتراضـات التى دوناها سلفـا (٢٤٨) ، ولانه لو صح هـذا الافتراض لكان القـول بالتسلسل العقائدى المعروف فى النظـام التوتيزمى أمرا مفروضـا ، بحيث نتفق جميعا على أن العرب عرفوا القوى الخفيـة المستكنة فى الطبيعة أولا ثم انتقلوا منها الى تقديس النبـاتات ثم الحيـوانات ثم الانسان ثم الاصنام لكونها محلا للآلهة . وأخيرا يأتى دور التوحيـد أو التنزيه ،

---

(٢٤٧) د . السيد عبد العزيز سالم دراسات فى تاريخ العرب قبـل الاسلام ج ١ ٦٢٩ — ٦٣١ ، ٦٥١ .

(٢٤٨) انظر المسلك التقليدى العام .

ولكن لا أحد يستطيع الجزم بهذا التسلسل عند العرب ، بل يمكننا بوضوح أن ندلل على عكس ذلك . وأن التنزيه كان أسبق ثم طرأ التدهور والنزول من أعلى الى أسفل . وحتى فى الوقت الذى انتشرت فيه الوثنية ، واعتدت على الحنيفية كان التوحيد ذائعا . وعقيدة الخلق المنسوبة لله مشهورة .

ثانيــا :

وأما الروايات التى دارت حول حادثة اساف ونائلة . وقصة عمرو ابن لحى فهى محاولة لتفسير نشأة الوثنية فى الشمال من الجزيرة العربية بالذات دون بقية أجزاء البلاد . ومع هذا فانه يمكن أن يقال فيما جاء عن اساف ونائلة من أخبار انها متضاربة الى حد كبير . ففى الوقت الذى يذكر فيه صاحب الاغانى أنهما ظلا ممسوخين حتى جاء عمرو بن لحى فحمل الناس على عبادتهما يذكر غيره أنهما عبدا قبل ذلك . واذا وضعنا فى اعتبارنا ما ذهب اليه المسعودى من أن جرهم قد بغت فى الحرم واعتدت . مما تسبب فى انتصار أولاد اسماعيل من جديد عليهم وطردهم من مكة ، وحتى بعد ما عادت وحكمت مكة مرة ثانية ، وسكنت أعلى مكة . وسكنت قطوراء أسفلها قد لعبت بهم الاهواء واستغلوا مركز مكة التجارى المرموق ، والذى يقع على طريق ــ الشام اليمن ــ ومكة العراق ــ فى الاثراء ، ومن ثم عبثت بهم الاهواء ولحقهم التدهدر الروحى ، واتجهوا نحو الوثنية (٢٤٩) ، وذلك قبل أن يفد اليهم عمرو بن لحى . اذا وضعنا فى اعتبارنا ذلك كان الاتجــاه نحو الوثنية **وتعدد مظاهرهــا** أمرا واردا على أذهان المكيين قبل قدوم خزاعة من اليمن عقب انهدام سد مأرب واستقرارها فى مكة ونشاط زعيمها عمرو بن لحى فى نشر الوثنية .

---

(٢٤٩) د . محمد مختار : دراسات فى تاريخ العرب : ١٨ ــ ٢٢ .

ثالثـا :

واذا كان الامر كذلك ، وأن نفوس المكيين قد تهيأت لقبول الوثنية واشراكها مع الحنيفية تحت تأثير قصـــة اساف ونائلة ، وتحت اغراء عوامل الاثراء والتدهور ، واذا كان من نزح من مكة من أولاد اسماعيل وحملهم معهم شيئا من الحجارة قد بعدوا عن مصدر التقديس الروحى وهو الحنيفية ، وعن المجال المشجع على ذلك وهو مكة لكونهم خرجوا منها طلبا للانتجاع والعيش ، وأيضا فانه قد دب فى نفوسهم شىء من التقديس للحجارة التى حملوها ، اذا كان الامر على هذا النحو فى شمال الجزيرة العربية فان دور عمرو بن لحى هو العمل على اذاعتها ونشرها وحمل الناس عليها لكونه ذا بطش ونفوذ ، وقد عمر طويلا ، ولولا أن النفوس تهيأت لقبول الوثنية ما تمكن قائد خزاعة من نشرها بين القبائل نضف الى هذا ما أراه من وجهة نظرى الخاصة من أن العربى كان يبحث عما يسد فراغه الدينى بعد طول فترة الرسالة . ومن ثم كان متقلبا من دين الى دين فى تلك الفترة الجاهلية بالذات حيث نراه حنيفيا . ثم وثنيا وصابئيا . ومجوسيا . ويهوديا ونصرانيا . واذا توقف قليلا أمام الدعوة المحمدية فيما بعد فلشىء يتصل بالرياسة والزعامة فى مكة أكثر ممـــا يرتبط برفض الدين الجديد . والشاهد على ذلك قبول كثير من القبائل العربية للدعوة ، ثم اسلام الجزيرة العربية كلها ، وحماسها الشـــديد لهذا الدين ودفاعها المستميت عنه ، وتفانيها فى سبيله . بصورة لم تحدث لنبى مع قومه .

ويمكن أن ندلل على أن عمرو بن لحى لم يكن هو المسئول الاول عن ابتداء الوثنية فى الجزيرة بأن الاخبـــار تقول انه قد دعا العرب ، وكان ممن اســـتجاب له عوف بن عذرة بن زيد اللات، وأنه دفع اليـــه « ودا » (٢٥٠) كما مر ، وواضح من النص أن عوفا هذا قد تسمى جده

---

(٢٥٠) ابن الكلبى : الاصنام : ٥٨ .

الاول باللات ، وهو اسم صنم مشهور عند العرب فيكون أجداد عوف قد سبقوه بعبادة الاصنام وتسموا بها . ولم يكن دوره سوى أنه استبدل صنم أجداده بصنم آخر دفعه اليه عمرو وهو (ود) .

ومن الادلة الدامغة فى هذا الصدد والتى تدل على سبق التعدد والتجسيم فى الجزيرة قبل عمرو ما نعرفه من أن موطنه الاصلى وهو جنوب البلاد (اليمن) كان قد عرف عبادة القمر قبل أن يعرف عمرو الحياة بزمن طويل ، والشواهد قاطعة بأن عبادة الكواكب عرفت فى الجنوب ثم نقلت الى الشمال . وأيضا فان أصل كلمة صنم ووثن وجدت فى الخط المعروف بالمسند ، وهو نوع من الخطوط القديمة التى سبقت دعوة عمرو الى الوثنية ، هذا بالاضافة الى عادا الاولى والثانية قد هلكتا بسبب عبادة القمر وبسبب تقديسهم لصمود . وصداء . والهباء وغيرها من الاصنام (٢٥١) .

وأخيرا فانه يجب أن نفهم التركيز على عمرو بن لحى بأعتبساره كان داعية من الدعاة المتحمسين لنشر الوثنية ، والذين استغلوا سلطانهم فى المنطقة . وقوتهم بين القبائل للعمل على حملهم عليها بصورة أكثر وأوسع عما هى عليه لا أنه كان أول من ابتدأ تحويل الناس من التوحيد الى الوثنية . أو أنها لم تكن قد استشرت فى الشمال العربى فكان هو أول من عمل على تثبيتها . وهكذا ينبغى أن تحمل النصوص السابقة .

رابعــا :

ويمكن أن نضع هذه النتائج السابقة فى اطارها الزمنى فنقول مع (سيدنيو) ان قوم عاد الذين عرفوا ببغيهم وفسادهم نزلوا بلاد اليمن قبل الميـلاد بحوالى ألفى عام ، وبعـد جولات طويلة فى بلاد العراق والهند وبابل ومصر استقروا فى شمـال جزيرة العرب مع الادوميين

---

(٢٥١) المسعودى : مروج الذهب ج ١ : ٢١٢ ، ٢١٥ ، ٢٢٣ ، ٢٩٤ .

والمؤآبيين والعمونيين واستولوا على سهول بلاد الحجر العربية (بطرا) وعلى سهول بلاد العرب المجاورة لفلسطين وسورية ودمشق (٢٥٢) •

واعْتَبَرْ حال الهدهد الذى وقف على ملك بلقيس وعبادتها . وأخبر أن هذه الملكة اليمنية تعبد الشمس وقومها من دون الله،وما كان من أمر سليمان حينما استولى على أرضها ثم تزوجها بعد اسلامها . وقد ودعها بعد رحيله عن الحياة عام (٩٧٦ ق م) •

اذا علمنا ذلك أدركنا أن قوم عاد نقلوا عبادة الاوثان الى اليمن أولا والى شمال الجزيرة العربية ثانيا . وأن عبادة الشمس عرفت فى اليمن قبل الميلاد بعشرة قرون . وهذا يؤدى بالضرورة الى القول بأن الوثنية وجدت هنا وهناك قبل انهدام سد مأرب الذى وقع سنة (١٢٠) بعد الميلاد تقريبا ، وقبل أن يستولى عمرو بن لحى على مكة بعد طرد جرهم (٢٠٧ م) على وجه التقريب أيضا •

خامسا :

واذا لم ينفرد سبب من الاسباب السابقة بالعمل على اشاعة الوثنية فانه يمكن القول بأن الاتجاه نحو التجسيم والتعدد أمر معروف لمن درس تاريخ الاديان حتى السماوية منها ، والتخلى عن المعتقدات المجردة الى المعتقدات المحسوسة قديم . وعلى ما يبدو فانه اتجاه طبيعى فى التفكير البشرى . يوجد عند البدائيين عندما يحسون بقوى غيبية خفية فى البداية ، ثم ينتقلون الى تصور هذه القوى فى الاجسام المختلفة . ويوجد عند أرباب الاديان السماوية كذلك . فكل دعوة من دعوات الانبياء تركز جهودها حول عقيدة التوحيد التنزيهية ، وفى البداية يكون اعتقاد المؤمنين بها على النحو الذى أراده نبيهم . ثم تعمل الاهواء والعقول والمذاهب عملها فتظهر الافكار المتصارعة حول طبيعة

---

(٢٥٢) سيديو : تاريخ العرب العام : ٣١ ، ٣٢ ، ٤٠ ، ٤٤ .

الالوهية وصفات المعبود ، وينقسم المعتقدون الى فرق ، كل فرقة لها اعتقادها الخاص فى الله ، ولها تصورها المعين لصفاته . وربما وصل تصور البعض الى حد القول بالتجسيم والتشبيه مثلما وجد عند اليهود والنصارى والمسلمين . وليس هناك من سبب لهذا الانحدار الا النظر الى الطبيعة الانسانية التى تميل بأهوائها الى مثل هذا التجسيد والافتراق .

ولا نمنع أن تكون تلك الطبيعة وراء ترك الحنيفية والاقبال على الوثنية عند العرب من ناحية ، وأن يكون التأثر بالوثنيات المجاورة نتيجة الاحتكاك المستمر بين سكان المنطقة من ناحية أخرى ، خصوصا اذا علمنا أن العقائد العربية قد تنوعت الى حد كبير فى وقت واحد . وتعاصرت زمنا . فهناك عبدة الكواكب ، والنيران ، والاصنام . وهناك الدهرية والزنادقة . وهذا يدل على أن كل جماعة عربية التقت بأخرى من خارج الجزيرة قد تأثرت بمعتقداتها ، والاحتكاك كان مستمرا بين الجميع كما قلنا سابقا .

ومن المسلم به أنه لو عادت الوثنية الى النظام الطوطمى لكان من المفروض أن يستمر العرب زمنا على عبادة النبات ، وآخر على الحيوان ثم يصلون الى دور التجريد . ولا بد أن تكون الفواصل واضحة بين المراحل التطورية فى هذا النظام .

وكذلك لو كانت قصة اساف ونائلة ، أو حادثة عمرو بن لحى ، أو الرواية القائلة بأن النازحين من مكة قد حملوا معهم الحجارة ثم قدسوها صحيحة لكان من المفروض أن تكون عبادة الاصنام وحدها هى المسيطرة على العرب . وما زاحمها غيرها ، أما والتعدد موجود مع الاصنام فانه لا بد أن نبحث عن سبب آخر . وأن ننشده فى التأثر بالمعتقدات المجاورة .

منشأ الصعوبة فى تعليل الاديان العربية :

ولا يخفى علينا أن هذا الاختلاف الكبير حول تفسير نشأة الوثنية وغيرها من الاديان الاخرى يرجع فى المقام الاول الى وجود عقيدة التوحيد كقوة مؤثرة فى نفس العربى ومشبعة له . وكعامل يجعله لا يهتم كثيرا بتسجيل علاقته بالاصنام والتغنى بها فى شعره .

وثم عامل آخر ــ وان كان أدنى من الاول ــ الا أن له اعتبارا فى قلة وضوح بداية الاقبال على التعـدد والتجسيم وهو عدم وجود كتابات مدعومة بالمستندات ، وذلك لضعف الكتابة فى الجزيرة العربية . وعدم الاهتمام بالنقوش الدينية لضعف فن النحت والتصوير عندهم . ولعل هذا يرجع بالتالى الى نهى الحنيفية عنه أو الى الطور الاجتماعى والثقافى الذى كان يمر به العربى .

وهناك عامل ثالث أثر فى درجة وضـوح النشأة للوثنية . يتجلى فى أن الجانب الدينى كغيره من الجوانب السياسية والاجتماعية وفد الينا من خلال أشعار العرب ، وقد فقد كثير منها . والشـعر لا يمس المسائل التى ترد فى ثناياه مسا تفصيليا . بل يلمسها برفق واجمـال : وكذلك فان الحـديث عن الدين بالذات لم يفرد له غرض معـين بين أغراض الشعر كالمدح والرثاء والفخر والهجاء ؛ وانما « جاءت النزعة الدينيـة مبثوثة فى أبواب شتى فقـد تكون فى الغـزل . . . أو فى وصف الحرب » (٢٥٣) أو فى غيرهما من الاغراض الشعرية . ولم يغلب الطابع الدينى ــ أيضا ــ على كثير من الشعراء الجاهليين . ولم تتسلط العاطفة الدينية على نفوس أفراد منهم مثل أمية بن أبى الصلت مثلا كى نتبين من ثنايا نظمهم ووجدانهم ما كانت عليه الحياة الدينية فى شىء من الدقة والتحرى . وعلاوة على هذا فان الشعراء والرواة قد تناسوا

---

(٢٥٢) د . أحمد الحوفى : الحياة العربية : ٣٨٢ .

ما قالوه أو حفظوه بعد تحولهم عن الوثنية الى اليهودية أو المسيحية وعلى الاخص بعد دخولهم فى دين الاسلام (٢٥٤) .

التعدد يستوعب الصور المؤلهة :

وأقصد بهذا العنوان أن العرب قد اعتنقوا كثيرا من المظاهر الحسية المؤلهة ، ولم يقتصروا على مظهر أو مظهرين منها ، وأنهم بمجرد ما استباحوا تخطى الحنيفية ، والهبوط الشديد من التنزيه الى التصوير أو التجسيم قد انطلقوا يتلمسون الصورة الالهية ، أو يتصورونها حالة فى كل الاشكال المجسمة ، وفى الحقيقة لم يكونوا هم صناع هذه الصور أو مبتدعيها ، وانما تناقلوها على الاكثر من غيرهم .

١ — فمنهم الصابئة الذين عبدوا الكواكب والنجوم ممن تأثروا بجيرانهم من سكان الرافدين وبقايا الكلدانيين . وعلى سبيل المثال فقد عبد السبئيون القمر وتسمى باسم (ورخ ، وسن ، وهوبس ، والمقة ، وشهر ، وكهل ، وأيم) واعتبر أكبر الآلهة قدرا ، كما أطلق عليه عند الجنوبيين أيضا لفظة (ال أو ايل) أى الله أو الاله ، ومكانته أسمى من الشمس (اللات) التى عرفت باسم (ذات حميم) وانما كان القمر أولى لكونه يأتى فى وقت البرودة ليلا ، ولكونه الحادى ورسول القافلة. وقد لقبوه بصفات الله فقالوا : الحكيم ، والقدوس ، والصادق ، والعادل ، والمبارك ، والمعين ، والحامى .

وانتقلت عبادة القمر والكواكب من الجنوب الى الشمال فعبدت كنانة القمر والدبران ، وسجدت جرهم للمشترى ، وطى الثريا وسهيل ، والمرزم ، وهو عبارة عن نجمين : أحدهما صنع الشعرى العبور ويسمى كف القلب ، والآخر يعرف بالكوكب الخفى ، وعبدت بعض قبائل لخم وخزاعة وقريش الشعرى العبور وهى الشعرى اليمانية .

---

(٢٥٤) نفسه : ٢٨٢ — ٢٨٥ .

وقد تشكل من القمر والشمس والزهرة ثالوث مقدس ، يرأسه القمر باعتباره الاله الاكبر ويتسمى باسم (ود أو عم) والشمس وهى فى نظرهم أصغر منزلة لا جرما وتسمى (باللات) وقد اعتبروها زوجة للقمر ، واذا كان كذلك فلا غرابة أن ينجبا (عثتر) وهى الزهرة ، وهكذا سرت عملية التزاوج بين الآلهة عند العرب كما سرت عند المصريين ، مما يجعل (سيديو) على صواب اذ قرب بين طبيعة المعبودات عند العرب وبينها عند المصريين بصورة تفوق شبهها بوثنية اليونانيين (٢٥٤) .

٢ — ولقد شارك العرب غيرهم فى تأليه بعض المشاهير من الملوك ، أو القواد . أ والاسلاف . واعتبار البعض الآخر نتاج الملائكة . أو الجان فعندهم مثلا أن بلقيس كانت أمها جنية . وأن جرهما كان من نتاج الملائكة . وأما ذو القرنين فأمه آدمية وأبوه من الملائكة (٢٥٥) الى آخره .

٣ — وعرفوا كذلك عبادة الجن فكان لمزينة شيطان أو صنم يقال له عبد نهم (٢٥٦) ، وكان بنو مليح من خزاعة وهم رهط طلحة الطلحات يعبدون الجن (٢٥٧) وفيهم نزلت (ان الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم) ويقول ابن اسحاق عن أهل اليمن (وكان رئام بيتا لهم يعظمونه وينحرون عنده ، ويُكلَّمون منه اذ كانوا على شركهم فقال الحبران لتبَّع انما هو شيطان يفتنهم بذلك فخل بيننا وبينه قال فشأنكما

---

(٢٥٤) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى ج ٣ : ١٤ ، د . احمد شلبى : تاريخ الاسلام ج ١ : ١٧٧ ، د . السيد عبد العزيز : دراسات فى تاريخ العرب ج ١ : ٦٢٩ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، المسعودى : مروج الذهب ج ١ : ٤٦٣ .

(٢٥٥) الدميرى : حياة الحيوان ج ٢ : ١٨ نقلا عن تاريخ التمدن الاسلامى ج ٣ : ١٦ .

(٢٥٦) الاغانى : ج ٢ : ٩٦١ .

(٢٥٧) ابن الكلبى : الاصنام ٢٤ .

فاستخرجا منه كلبا اسـود فذبحـاه ثم هدما ذلك البيت) ويقرر ابن اسحاق أيضا أنهم كانوا يعبدونه ، ويملأون له حياضا من دماء القربان فيخرج فيصيب منها ، ويكلمهم (٢٥٨) . وكم كانوا يتصورون أن الجن تحدثهم وتهتف بهم أثناء سيرهم في الصحراء . ويتحدث كثير منهم أنه كلم الجن وردوا عليه .

٤ ـ وحظيت النار بتقديس خاص عند العرب ؛ وعرفت عدة نيران لديهم ، منها نار الاستمطار التي يشعلونها في الابقار في الجبل الوعر بغية نزول المطر ، ونار التحالف التي يعقدون عندها الاحلاف . ويذكرون منافعها ويدعون بالحرمان والمنع من خيرها على من ينقض العهـد ، ويهولون بها على ما يخشون منه الغدر ، وخصوا النار بذلك لان منفعتها تختص بالانسان وحده ، ومثل هذه النيران ذات دلالات مقدسة .

وقد استخدمت النيران في مظاهر أخرى كالقرى والكرم . وهي نار توقد للاضياف ليهتدي الطارقون الى المنزل، ونار الطرد التي توقد خلف من يذهب ولا يودون رجوعه . ونار الاعلام للحرب . ونار الصيد التي توقد للظباء حتى لا يروا شيئا . ونار الاسد التي توقد عند الخوف منه ، ونار الفداء التي توقد ليعرضوا النساء في ضوئهـا بعـد السبي ليعرفوا ما اديهن ، ونار الوسم ؛ يقال للرجل ما نارك أي ما سمة ابلك ، الى غير ذلك من النـيران التي تبلـغ بضـع عشرة نار كما هو عنـد العسكري (٢٥٩) .

وقد عرفت عبادة النار في جنوب الجزيرة وشمالها ، ففي الجنوب لما تهود تبان بن أسـعد ملك اليمن وأراد دخول بلاده قادما من يثرب ومكة منعه شعبه لفراقه دين قومه وقالوا (لا تدخل علينا وقد

---

(٢٥٨) ابن هشام : السيرة ج ١ : ٢٨ ، والحبران اثنان من أحبار اليهود استقدمهما تبع من يثرب ليعلما الناس اليهودية .
(٢٥٩) السيوطي شرح شواهد المغني : ١٠٥ ـ ١٠٦ .

فارقت ديننا ، فدعاهم الى دينه . وقال انه خير من دينــكم ، فقالوا فحاكمنا الى النار ، قال نعم ، قال وكان باليمن فيما يزعم أهل اليمن نار تحــكم بينهم فيما يختلفون فيه تأكل الظــالم ولا تضر المظلوم) فخرجوا بأوثانهم فاكلتهم ولم تأكل تبع ولا من معه من أحبار اليهود . وكان تبان هذا أصل اليهودية فى اليمن (٢٦٠) .

ومن الذين تمجسوا وعبدوا النيران أبو دختنوس لقيط بن زراره التميمى ، ودختنوس اسم ابنته يقو لشاعرهم :

أبلغ أبا دختنــــوس مألــــكة
غير الذى قــد يقــال ملكذب (٢٦١)

وكذلك كان زرارة بن عدس التميمى . وابنه حاجــب بن زرارة والأقرع بن حابس من المجوس التميميين . وقد شاعت تلك الديانة فى تميم . وانما شاعت هنا وهناك نتيجة احتكاك العرب بالفرس فى الحيرة واليمن يوم أن نزلوها وحكموها وخلصوا أهلها من أولاد أبرهة وحكمهم ثم تركوها لابنائها من الملوك السابقين . وكذا عن طريق الاحتكاك العربى بالفارسيين فى البحرين (٢٦٢) .

٥ ــ وغنى عن البيان ما لا قته الاصنام من تقديس وتأليه . وسعة وانتشار حتى كان لكل فرد ولكل بيت صنم خاص . وكان لكل قبيــلة معبودها المقدس . وقد يكون الصنم الاها لاكثر من قبيلة . وربما عدوا هذه الاصنام المقدسة فوجدوها قرابة الــ ٦٣٠ صنما . وقد مثلت كلها حول الكعبة (٢٦٣) .

---

(٢٦٠) ابن هشام : السيرة ج ١ : ٢٧ .
(٢٦١) أمالى الشجرى ١ : ٩٧ . وملكذب اى من الكذب .
(٢٦٢) د . السيد عبد العزيز دراسات فى تاريخ العرب ج ١ : ١٥٦ .
(٢٦٣) سيديو : تاريخ العرب العام : ٤٤ .

ويقول ابن حبيب : كان يقال للحارث بن قيس الكعبى فى مكة انه (هو صاحب الاوثان ، وكان اذا مر بحجر أحسن من الذى عنده أخذه وألقى الذى عنده وفيه نزلت « أفرأيت من اتخذ الهه هواه » (٢٦٤) وكان الرجل اذا نزل منزلا أخذ أربعة أحجار ، فنظر الى أحسنها فاتخذه ربا ، وجعل ثلاثة أحجار أخرى أثافى للقدر ، واذا ارتحل تركه ، فاذا نزل منزلا آخر فعل مثل ذلك .

كما كان لكل بيت صنم خاص فى دارهم يعبدونه فاذا أراد أحدهم السفر كان آخر ما يصنع اذا دخل منزله أن يتمسح به أيضا (٢٦٥) .

واشتهر لكل قبيلة صنم خاص بها فكان (سواع) لهذيل ، و(ود) لكلب ، و (يغوث) لمذحج ، و (يعوق) لخيوان ، و « نسر » لحمير ، و (فلس) لطى ، و (ذو السكفلين) لدوس وبنى منهب بن دوس من بعده و (ذو الشرى) لبنى الحارث بن يشكر بن مبشر من الازد ، و (نهم) لمزينة ، و (عائم) لازد السراة و « سعير » لعنزة «وعميانس» لخولان و (اليعبوب) صنم لجديلة ، و (العبعب) لقضاعة ، و«شمس» لقبيلة سبأ بن يشجب أو عبد شمس وهو قديم و (اساف وهبل . ومناف) لقريش و (سعد) لمالك وملكان ابنى كنانة بساحل جدة ، ومنها الضيزن ، والجلسد ، ونصر ، والشارق ، وشريق ، والاقيصر ، والكسعة . وعوض ، وذات أنواط وغيرها .

وهنالك أصنام أخرى تشترك عدة قبائل فى تقديسها . ومنها (مناة) للأوس والخزرج ، على ساحل البحر بين المدينة ومكة ، وهو من أقدم الاصنام و (اللات) بالطائف ، وسدنتها من ثقيف ، وجميع العرب تعظمها ، و (العزى) وهو أحدث من اللات ومناة . واشتراك العرب فى تقديسها والتسمية بها ، و (الغبغب) لهذيل وفزار وخزاعة وقريش

(٢٦٤) ابن حبيب : المحبر ١٥٨ ـــ ١٥٩ .
(٢٦٥) ابن الكلبى الاصنام : ٣٢ .

وغيرهم ، و (ذو الخلصة) وهى مروة بيضاء منقوشة عليها كهيئة التاج وكانت بتبالة بين مكة واليمن على مسيرة سبع ليال من مكة و (الاقيصر) لقضاعة ولخم وجذام وعاملة ، وغطفان فى مشارف الشام ، و (باجر) للأزد ومن جاورهم من طىء وقضاعة و (ذو الكعبات) لبكر وتغلب ابنى وائل واياد .

وكان لهم بيوت وكعبات مقدسة مثل (رئام) و (الزون والزونة) وهو بيت الاصنام الذى يزين ، و (البد) البيت فيه أصنام وتصاوير و (اللات) لثقيف كما سبق ، ولبنى الحارث كعبة أخرى بنجران ، ولاياد كعبة بسنداد من أرض الكوفة والبصرة بحوراء وهكذا اتخذت العرب « مع الكعبة طواغيت ، وهى بيوت تعظمها كتعظيم الكعبة لها سدنة وحجاب ، وتهدى اليها كما تهدى الى الكعبة ، وتطوف بها كطوافها بها ، وتنحر عندها » (٢٦٦) .

وأخيرا فاننا نرى أن كل فرد قد اتخذ صنما . وكذا كل بيت وكل قبيلة ، وقد يشترك الافراد أو القبائل فى تقديس صنم عام علاوة عن صنمهم الخاص ، وبعبارة أخرى عرف العرب الوثنية الفردية الذاتية ، كما عرفوا الآلهة المحلية لكل قبيلة ، والآلهة العامة التى يجمع عليها بعض القبائل أو التى تقدس من الجميع ، وهو نظام كان معروفا عند المصريين .

واذا التفتنا الى ما قاله (سديو) من أن معبودات العرب مالت الى التجسيد ، والتأليف من كائنات حية أو من أجسام غير عضوية وهى تشبه فى هذا معبودات قدماء المصريين . واذا التفتنا كذلك الى ما قاله

---

(٢٦٦) ابن هشام : السيرة ج ١ : ٤٩ ، ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٢ الاغانى ج ٢١ ٨٤٣٥ ، ٨٤٣٧ ، الاندلسى : المحمس ج ١٣ : ١٠٤ — ١٠٥ ، ابن الكلبى الاصنام من ١ — ٦٣ ، د . أحمد شلبى تاريخ الاسلام ج ١ : ١٧٥ .

الاستاذ (برى) والاستاذ « اليوت سميت » (٢٦٧) العالمان الانجليزيان من أن الديانة المصرية أسبق الديانات القديمة ، وأكثرها تأثيرا فى غيرها، وما سواها ليس الا فتاتا متساقطا حول مائدة بلاد الفراعنة على حد تعبير الدكتور غلاب الذى نقل عنهم ذلك ، اذا التفتنا جيدا الى ذلك . وعلمنا أن العماليق نزلوا بلاد اليمن ومكة ، ونزح منهم جماعة الى مصر وقد وصلوا الى قمة السلطة فكان منهم فراعنة استطعنا نتيجة هذا الاحتكاك المستمر بين العالم القديم أن نقول انه من الجائز جدا أن تكون عبادة المصريين قد انتقلت الى البابليين والكلدانيين وغيرهم من أرباب الحضارات القديمة ثم انتقلت الى العرب بدورها نتيجة الصلات المستمرة .

وفيما يتصل بطبيعة تقديس الاصنام عند العرب لم يكن لديهم تعصب لآلهتهم المحدودة بل كانت الوثنية شعورا جامعا بصرف النظر عن نوع الاله واسمه . يدلنا على ذلك اشتراكهم واتفاقهم على عبادة آلهة عامة مع وجود الآلهة الخاصة ، ويمكن أن نرجع ذلك الى عقيدة التوحيد التى عودتهم سابقا الاتفاق والتوحد حول الشعور الدينى ، وما زالت مستمرة فى قلوبهم وعقولهم فهم لا يسندون الى الآلهة فعلا ولا خلقا ، وبالتالى فما الاصنام الا صور للاله ، أو شفعاء عنده ، واذا كان الامر كذلك فلا داعى للاختلاف حولها أو التعصب لصورة دون صورة .

أضف الى هذا ما كانت عليه تلك الوثنية من غزو للشعور الذاتى والجماعى حيث دخلت كل بيت وسيطرت على كل قبيلة ووجدت فى الطرق التى تربط بين أجزاء الجزيرة فى طريق مكة الطائف نجد اللات ، وفى طريق مكة المدينة نجد مناة ، وفى طريق مكة اليمن يقام ذو الخلصة .

---

(٢٦٧) د . غلاب : الفلسفة الشرقية : ٢٥ ، سيديو : تاريخ العرب العام : ٥٠ .

وذلك لتسهل عبـادة هذه الاصنام على المـارين والمسافرين عبر تلك الرقعة الفسيحة .

هذا ومن المعلوم أنه لم ترق عبـادة من العبـادات الى مستوى شيوع الوثنية ، كما نلحظ من أن حالات التقديس للنيران أو الجن كانت محدودة ومعدودة ، ولم تحظ بالانتشار مثلما حظيت الاصنام .

لماذا ينتقل الانسان من التجريد الى التجسيم ؟ :

العجيب لدى الانسان العاقل المفكر ، المتميز عن الكائنات الاخرى أن يهبط من التوحيد — باعتبار أسبقيته — الى الوثنيـة والحجـارة الصماء ، وحتى على فرض التطور من الطوطمية الى النباتية والحيوانية فان مرحلة الحيوانية والقوى الخفية شيء معقول ومتصور فى التقديس عن الحجارة التى هى جمـاد لا يعى ولا يحس ولا يشعر ولا يحمـل الحياة ، وان كانت تلك الاشكال كلها متساوية فى رفضنا لها .

فالانسان على مر العصـور قد ارتكب هـذا الخطأ الشنيع وهو الانحدار الى الوثنية ، والتشبث بعبادة الاصنام ، وعلى الرغم من أن الاديان السماوية هى التى وجهت اللوم والتعنيف الى تفاهة العقليـة الانسانية فى تمسكها بهذا النوع من التقـديس الا أن الانسان دافع عنها وحارب من أجلها كل دين سماوى .

وتفد الينا الاخبار دالة على أن هذا التحول الى الوثنية كان مبكرا فى كل دورة وجودية من أدوار الحياة الانسانية . ففى الدورة الاولى بين آدم ونوح يحدثنا ابن الكلبى عن أول عبادة الاصنام أن « آدم عليه السلام لمـا مات جعله بنو شيث بن آدم فى مغارة فى الجبل الذى هبط عليه آدم بأرض الهند . . . وكان بنو شيثا يأتون جسد آدم فى المغارة فيعظمونه ويترحمون عليه فقال رجل من بنى قابيل بن آدم يا بنى قابيل،

ان لبنى شيث دوارا يدورون حوله ويعظمونه وليس لكم شيء فنحت لهم صنما فكان أول من عملها » (٢٦٨) .

وقال : كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قوما صالحين ماتوا فى شهر فجزع عليهم ذوو أقاربهم فقال رجل من بنى قابيل ياقوم هل لكم أن أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم غير أنى لا أقدر أن أجعل فيها أرواحا قالوا نعم ، فنحت لهم خمسة أصنام على صورهم ونصبها لهم ، فكان الرجل يأتى أخاه وابن عمه فيعظمه ويسعى حوله حتى ذهب ذلك القرن الاول ، وجاء قرن آخر فعظموهم أشـــد من تعظيم القرن الاول ، ثم جاء القرن الثالث فقالوا ما عظم أولونا هؤلاء الا وهم يرجون شفاعتهم عند الله فعبدوهم فبعث الله ادريس عليـــه السلام فكذبوه فرفعه الله اليه (٢٦٩) .

ولم يزل أمرهم يشتد حتى جاء نوح فدعاهم فعصوا فدعا عليهم فأغرقهم الله ، وابتدأت دورة من الوجود الانسانى بعد نوح ظلت على توحيد وايمـــان حتى بغى بنو عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح وعبدوا الاصنام فأرسل اليهم هودا ، وكذلك فعل صـــالح مع ثمود فى عبادتهم للاوثان أيضا (٢٧٠) ، وسار العماليق الذين ينتمون الى عمليق ابن شداد المنسوب الى نوح على هذا الدرب من البغى ولقوا مصائرهم على أيدى الملوك لا الانبياء ، وشاعت عبادة الاصنام وانتشرت بعد هذا كلـــه .

ولا تستوقفنا ضرورة التحرى عن صدق هذه الاخبـــار ، ومدى دقتها فهذا يخرج عن اطار بحثنا ، وانما يكفى أن نسلم بجواز حدوث

---

(٢٦٨) ابن الكلبى : الاصنام : ٥٠ — ٥١ . وهذه الرواية بناء على ان آدم دفن فى الهند وهو محل خلاف كبير فقيل دفن حول مكة . قيل فى الهند ، والتحقيق من صحة هذه الاخبار صعب .

(٢٦٩) نفسه ٥٢ — ٥٣ .

(٢٧٠) المسعودى : مروج الذهب ج ١ : ٢٢٣ ، ٣٩٤ .

ذلك وامكانه لنقول : ان التنزيه مهما قصرت مدته أو طالت فان التشبيه أو التجسيم يطرأ على العقول ، ومن يقرأ تاريخ الاديان يدرك أن التنقل من التجريد الى التجسيم ، ومن التعدد الى التوحد لا يخضع لقاعدة صارمة ومحددة ، وليس له خط معين يسير فيه لا ينعرج عنه .

والسؤال الذى يلح على أذهاننا الآن هو لماذا يتنكب الانسان الطريق فيعود من التجريد الى التجسيم ، ومن الكائنات الحية الى الجمادات الصامتة ؟ وهل يعتبر هذا الانحدار صورة من صور الفساد العقلى فى منطقه وتقديره ؟ أو هو يحمل دلالة عقلية وانسانية خاصة ؟ بمعنى أن الحجارة ليست مقصودة لذاتها بل لما تحمل من معنى ، وترمز الى دلالة ؟

قد تصمت المصادر فلا تسعفنا بالاجابات الشافية على السؤال الرئيسى وما تفرع عنه ، ولكننا مع ما فى المسألة من غموض سنحاول الاجابة متلمسين بعض العلل التى تزيل كثيرا من هذا الابهام ، فنرى أن الانتقال من التجريد الى التجسيم يرجع الى طبيعة العقيدة التنزيهية فى حد ذاتها والى طبيعة الانسان العابد فى تفكيره ، واستعلائه ، وذاتيته .

أما بالنسبة الى عقيدة التجريد فانه من الصعب أن يحتفظ بها الانسان كما هى لفترة طويلة من الزمن . وذلك للبعد الشاسع الذى يفصل ذاتا مقدسة منزهة ، وليست مادية أو جسمية عن ذواتنا نحن التى هى محسوسة . ونفس تلك الذات عندما تتحدث عن نفسها تترفع عن مماسة الاشياء أو مشابهتها أو الحلول فيها ، هى شىء يوصف بكامل صفات الاشياء من السمع والبصر والعلم والحكمة والارادة والقدرة والاختيار الى آخره ولكنها ليست شيئا من تلك الاشياء التى نشاهدها وهذا سر عظمتها وجلالها وقدسيتها ، ولهذا الفارق اللانهائى بيننا وبينها يتوالى الرسل مبلغين عن تلك الذات صفاتها وعلاقتها بنا ، وكثيرا

ما تحاول الكتب المقدسة الاستفاضة فى الحديث عما يتصل بالله الواحد المنزه ، وكثيرا ما يدلل القرآن بمختلف الادلة على وجود تلك الحقيقة الابدية ، ولما كانت تلك الذات على هذا النحو من البعد عنا والقرب منا ، وخروجها عن عالمنا بذاتها ، ودخولها فيه بعلمها وقدرتها وهيمنتها كانت صعبة المنال لا يدركها الا الخاصة بجهد جهيد « وحتى ان أدركوها فسرعان ما ينسونها ويميلون الى التجسيد » (٣٧١) ، ويشهد على هذا سلوك البشر ممن آمن بالاديان السماوية ثم عاد فشبه أو جسم ، أو أعتقد الحلول .

وبالنسبة لذواتنا نحن فاما أننا لا نطيق صبرا على الاعتقاد باله مجرد بل سرعان ما نتلمسه فى الموجودات من حولنا ، اذ لا يتصور كثير من سذج البشر وعامتهم وغوغائيهم موجودا يخرج عن الكون المشاهد وربما مالوا الى ذلك بدافع النزعة المادية والواقعية المتولدة فينا بحكم وجودنا كأجسام مادية ، وعلاقتنا بكون مادى ، وتحت تأثير طبيعتنا وقياس المعبود المقدس عليها قد يخطر ببالنا أنه حل فى الكائنات أو فى بعضها كما حلت روحنا المنزهة اللطيفة فى أبداننا ، فيقوم بعض أرباب الخيال الراقى بتصوير نموذج أفضل ، وصورة مجهزة مميزة ليحل فيها الروح الالهى من ناحية وليسهل على الانسان التوجه اليها وعبادتها ومناجاتها والتشفع عندها من ناحية أخرى .

واما أن هذا التجسيد نوع من الاستعلاء الانسانى الذى يلح على البشر بوعى وبلا وعى لِيُكَوِّن سلطان ذاته ، وليرفض أشكال الهيمنة الخارجية مهما كان مصدر تلك الهيمنة ، ويقتضيه هذا الاستعلاء الى أن يتدخل فى موضوع عقيدته ، ويضعه تحت عينيه ليرضى غروره الذاتى فيكون هو الذى صنع معبوده ، وأقامه بيده .

---

(٢٧١) د . احمد شلبى : تاريخ الاسلام ج ١ : ١٧٠ نقلا عن احمد امين : يوم الاسلام : ٧ .

وأحيانا يلجأ الانسان الى تشخيص الفكرة الدينية فى موضــوع مجسد ليشبع ذاته من خلال تلك الصورة الالهية المجسمة ، وليصب فيها كل ما يدور بداخله ، وما يعتمل فى عقله ، بحيث يكون المثال الالهى رمزا ومجالا للتعبير الانسانى فى لحظة من اللحظات ، وهو محور يتحــدث الانسان من خلاله ، ويحمله كل ما يرد على ذهنه ، وهو أشبه بالشخصية المحورية التى تستخدم فى سياق الموضوع لتدور الافكار من ثناياها ، وليفرغ عليها المؤلف كل ما فى داخله ، وليتفلسف حولها ، فكأن البشرية فى فترة ما من فتراتها التى سادتها الوثنية نصبت حول بقــايا الفكرة الالهيــة فى نفسها تماثيل ، وراحت تتفلسف من خلالهــا ، وتقول هى وتنسب الى آلهتها القول . وتحقق ذاتها فى الفكر أو الفــن ، وتدعى أن هذا من عمل الآلهة ، وفى الحقيقة تعبد البشرية ذاتها أكثر مما تعبد حقيقة الهية مجردة عندما تجسد الاله .

وقد لا نشك فى تعليل أخير بأن الانسانية لمــا لم تتصــور الاها مجردا ، وعنــدما يطول الزمن الذى يفصــل بين دعوة نبى وآخــر ، وتضمحل الفكرة الالهية المنزهة يقوم الانسان بصنع التماثيل ، ويعمد الى التجسيد ليقرب المسافة بين الطبيعتين الانسانية والالهية ، وليحسم الصراع العنيف الذى يدور بداخله حول التسليم بوجود اله مفارق ، والحال أنه لم تصلنا منه منــذ فترة رسائل تتحدث عنــه وعن ذاته ، وتعرفنا بحقائقه الوجودية والصفاتية ، فيرد الانسان بنفسه على أسئلة ذاته التى تقذف بشدة شررا من اللهب الاحمق الذى يحرق الاعتقــاد بموجود يبعد عنا ويقرب منا ، ولو أن رسالة سماوية هبطت لتطفىء لظى هذا الشرر المتطاير من عمق النفس لكانت كافية فى تهدئة الجو الداخلى ، وحتى لو هبطت فانها تطفىء لفترة ثم يعود الحمق ، وتعود الثورة من جديد ، ويعود التجسيد والتشبيه أو الالحاد الى الظهور وهكذا دواليك كما نرى فى أيامنا التى نحياها هذه .

عدم انفراد الوثنية بفكر وقلب العربى :

ان للاعتقاد الراسخ فى عقيدة التوحيد واسناد الاشياء الى الله ، والذهاب الى بيته المحرم ، والاماكن المقدسة المعروفة من الحنيفية أثاره على العقيدة الوثنية . وعلى العلاقة بين الانسان ومعبوده من الاصنام وذلك فى المجال المتصل بالعقيدة . والمجال المرتبط بمظاهر التقديس .

أما المجال الخاص بالعقيدة والفكر الدائر حولها فان الوثنية العربية قد انفردت عن بقية الوثنيات الاخرى بالاعتقاد بأن الاصنام لا تفعل شيئا ولا تخلق أو تقضى . وما هم الا شفعـاء ، او وسطاء بيننا وبين الله المعبود الحقيقى والذى يقدر ويدبر لكل شىء كما سبق فى الفصل الثـانى كله . فعلى حين كانت الآلهـة فى مصر وبابل واليونان وغيرها اصناما وظيفية لكل جانب من جوانب الحياة المادية والمعنوية اله خاص يقوم بمسئولياتها . فللمياه اله . وللخصب اله . وللنبات اله . وللحصاد اله . وللارض كذلك اله . وللهواء اله . وللسحب اله . وللكواكب اله . وللسماء جميعها اله . وكذلك للعدل اله ، وربما كان اله العـدل والحق والخير والجمال هو حاكم الآلهة كما هو عنـد الصينيين . لا نجد ذلك عند العرب للاعتقاد السائد أن لكل المظاهر الكونية ربا واحدا مجردا خلق الكل ونظمه . وتكاد تنحصر وظائف الآلهة عندهم فى وظيفة واحدة هى الوساطة أو الشفاعة بين الله والمخلوقات .

ولست أشك لحظة واحدة فى أنه يغلب أن تكون تلك الوظيفة قد منحها العربى للمعبود الوثنى نتيجة الشعور بالحاجة الى تعريف جديد بالله المعبـود الحقيقى ، ونتيجة احساس الانسان بمن يوصـله بربه أو يقربه اليه ويشفع له عنده . وهذا صحيح الى حد كبير طالما أن المهمة الكبرى فى الخلق والتقدير قد نيطت بالمعبود الواحد المجرد . وطالمـا أنهم يصرحون بذلك ، ولا ينسبون للاصنام الا الوظيفة المحددة السابقة وتلك ميزة تجعل الوثنية العربية من الناحية العقائدية مظهرية لا حقيقية وشكلية لا جوهرية . وهو أمر لا يوجد فى أى وثنية أخرى .

ومن الناحية الفكرية المرتبطة بالعقيدة أو الدائرة فى فلكها فانه لما صح عند العربى اسناد كل شىء لله توقف بسببه التفلسف حول النشاط الخاص بالاوثان . ولم تعد المعبودات مجالا يمتزج فيه الفكر الدينى بالفلسفى كما هو الحال عند المصريين والبابليين والشرقيين عامة بل صارت أفكار العربى الخاصة متحررة من السلطان الدينى ، واذا نظروا فى الاشياء نظروا بحرية وطلاقة لا يحدهما اعتبار الدين . أو الارتباط بالاصنام ، بمعنى أن أفكارهم التى نظموها مهما كان حجمها خلت من التفكير المزوج بالدين ، وكانت أكثر تحررا من الارتباط بالجانب العملى الدينى ، لغياب الهيبة الدينية من ناحية ، ولضعف الاعتقاد فى الوثن من ناحية أخرى ، ولهذا السبب جاءت لغة العرب المعبرة عن فكرهم خالية من الاساطير التى عرفت فى البيئات الشرقية المتفلسفة حول الدين ، وحول المعبودات الخاصة والعامة هنا فى مصر ، وفى بابل ، وفى اليونان وغيرها .

مظاهر التعبد :

وفى مجال التقديس ومظاهره نجد عدة أنواع :

أ ــ منها القسم :

وهذا النوع من الاحترام والشعور بالتقدير سبق أن بينا أن العربى آثر الحلف بالله واعتبره أقوى الصيغ المُوَثِّقة للحديث والوعود . وحتى اذا رأينا البعض يقسم بالاصنام والاوثان المحلية أو الشائعة الكلية مثلما أقسم المنذر ملك الحيرة باللات والعزى ، وسبد (٢٧٢) ، وكذلك فعل تابط شرا . كما أقسم طرفة عند النصب وبالازلام (٢٧٣) ، وجمع الحارث بن حلزة فى قسمه بين النار واللات (٢٧٤) ، وحلف عوف ابن معاوية بما ذبح على النصب (٢٧٥) . اذا رأينا البعض يحلف

(٢٧٢) الاغانى ج ٢ : ٥٢٢ ، وعدى بن زيد حياته وشعره ٢٨ .
(٢٧٣) ديوان طرفه ٩٦ ، ١٢٠ .
(٢٧٤) البيان والتبيين ج ٣ : ٨ .
(٢٧٥) الاغانى ج ١٠ : ٣٤٨٣ .

بالاصنام أو الأوثان والازلام فانه لم يكتب لهذه المعبودات أن تنفرد يوما ما بالقلب في تقديسه لهذه المعبودات بل كان القسم بالله يزاحمها ، ويعتبر قسما أوثق وآكد ، ومن ذلك أن الطفيل الغنوي يتحدث عن أن الله هو الذي يرأب الصدع ويجزي بني سعد بن عوف ، ويحلف به ، ومع ذلك يذكر الصنم (رضوى) ولو وازنا بين ما قاله عن الله وما قاله عن رضوى لوجدنا أشعاره امتلأت بذكر الله ، ولم يرد الصنم الا مرة واحدة (٢٧٦) ، وأما الحارث بن حلزة الذي حلف بالنار واللات فانه يعود فيحلف بالنار والله (٢٧٧) ، ويحلف طريف بن العاصي الدوسي في موقف للتنافر بالاصنام المحجوبة والانصاب المنصوبة فيرد عليه في نفس الموقف الحارث بن ذبيان بن لجأ فيقسم بما هو أقوى من قسمه وهو الله (٢٧٨) . وكأنه يقول له أمام بعض رؤساء حمير لو حلفت بالاصنام لترفع قومك فاني أحلف بما هو أوثق لانصرن قومي ولترى ذلك بعينيك .

واغتصب عروة بن الورد امرأة من كنانة تدعى سلمى فلما استردوها منه برضاه وزوجوها رجلا من قومها وطلبوا منها أن تتحدث عن عروة وزوجها الجديد فضلت عروة وأثنت عليه وأقسمت مرة بالله ومرة باللات والعزى (٢٧٩) ، وهكذا يشركون مع الله الاصنام في التقديس بالحلف ، ولكننا نلمح بوضوح عدم التسوية بين الله وغيره في هذا الجانب ، ولقد كان لله الحظ الاوفر من قلوب العرب ، وما كانوا يقسمون الا به في المسائل الهامة ، ولذلك يقول أوس بن حجر مع أنه يشرك في يمينه معبرا عما نذهب اليه :

وباللات والعزى ومن دان دينها
وبالله ان الله منهن أكبر (٢٨٠)

---

(٢٧٦) ديوان الطفيل ٣٠ ، ٣٩ ، ٨٥ ، ٩٨ ، ٩٩ .
(٢٧٧) البيان والتبيين جـ ٣ : ٨ .
(٢٧٨) الامالي جـ ١ : ١٠٣ — ١٠٥ .
(٢٧٩) ديوان عروة : ٣١ ، ٥٦ ، الاغاني جـ ٣ : ٩٢٣ ، ٩٢٤ .
(٢٨٠) ديوان أوس : ٣٦ ، والاصنام ١٧ .

ب ـ ومنها التلبية :

وقد ساق ابن حبيب ألوانا متعددة من التلبية بلغت احدى وعشرين صيغة يلهث فيها الحجيج بالدعاء ، ويغلب عليها طابع التوحيد ، حيث جاءت تلبية من نسك للعزى واتخذه الاها على صورة توحيدية فيقولون : (لبيك اللهم لبيك ، لبيك وسعديك ، ما أحبنا اليك) وكذلك تلبية من نسك لشمس التى يقولون فيها : (لبيك اللهم لبيك ، لبيك ما نهارنا نجره ، ادلاجه وحره وقره ، لا نتقى شيئا ولا نضره ، حجا لرب مستقيم بره) ويوحد من نسك لمحرق من بكر بن وائل فيلبون : (أبيك الله لبيك ، لبيك حجا حقا ، تعبدا ورقا) ، ويوحد من نسك لود مع المعذرة لله ، وكذا من نسك لمنطبق من قبيلة عك والسلف ، والاشعريين مع اظهار الخضوع وتحمل المشقة فى سبيل المشاعر ، ويسألون الله أن يحجوا الثانية ، ولبى من نسك لمناة فوحد الله ، ومن نسك لسعيدة من سعد هذيم وسائر قضاعة يوحد اللـه فى تلبيته ، ويسألونه النصيحة ، ودعا من نسك ليعوق ربهم بأن يبغض اليهم الشر ويحبب اليهم الخير ، ولا يجعلهم من أهل البطر ولا العثر ، وأظهر من نسك ليغوث معنى العبودية لله وصيرورتهم اليه ، وكذا وحد من نسك لنسر من حمير ، ومن نسك لذى اللبا من عبد القيس بالمشقر ، ومن نسك لمرحب من حضرموت ، ومن نسك لذريح من كندة بالنجير من اليمن ناحية حضرموت ، ومن نسك لذى الكفين من خزاعة ودوس ، وجميعهم لم يشرك فى تلبيته ، وانفردت كل قبيلة بدعاء خاص يطلبونه من اللـه حسب حاجتهم .

ولم يشرك مع الله فى التلبية الا قليل جدا من القبائل لا يتجاوز أصابع اليد ، مثل قول من نسك لاساف (لبيك اللهم لبيك ، لبيك لاشريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك) وقول من نسك للات (لبيك اللهم لبيك ، لبيك كفى بيتنا بنية ليس بمهجور ولا بلية لكنه من تربة زكية ، أربابه من صالحى البرية) ، ولم يزد من نسك لجهار على أن دعوا بأن

يملهم بصنمهم ، وذلك بعـد توحيـدهم له سبحانه عن أن يشرك به شيء (٢٨١) .

وواضح من العـدد الضئيل الذى أشرك فى تلبيته مع الله صنما أنه جل جلاله هو المعبود المـالك لكل شيء حتى الاصنام المقدسة فهى لا تعدو الا أن تكون مخلوقا كبقية المخـلوقات ، ومملوكة للـه كسائر المكونات المملوكة له سبحانه ، وقدجاءت العبـارة صريحة فى التلبيـة المنسوبة لمن عبد اسـافا ، ولم يزد أهل ثقيف على أن مجـدوا بيتهم المقـدس وهو اللات ، وبينوا أنهم ما قدسـوه الا لشرف أسـلافهم وصلاحهم ، وهنا لا بد من القول مرة ثانية بأن عقيدة العربى فى الاصنام تختلف تماما عن عقائد الوثنيين السابقين عنهم والمعاصرين لهم . ومن جاءوا بعـدهم ، ذلك لانهم لم يروا الاصنـام فاعلين ، ولا مالكين ، ولا أزليين أو أبديين ، وانما أيقنوا أنهم مخلوقون كبقية المخلوقات ، ومملوكون لاله واحد قادر مفارق للعالم ، ومن ثم فهى وثنيـة هشة لا حقيقية ، بخـلاف غيرهم من الوثنيين فانهم لم يروا الاها مفـارقا مغايرا للكون أو للآلهة المتعددة ، ونسبوا الافعال الجزئية الى آلهتهـا المحدودة ، والافعال الكلية الى الآلهة العامة .

هـ — ومنها الشعائر التنسكية :

تلك الشعائر التى اذا نظرنا اليها ازددنا يقينا بعودة التدين العربى الى الحنيفية ، ذلك لاننا نرى كثيرا من المظاهر التنسكية يعود الى الاحكام الموروثة عن ابراهيم واسماعيل بالاضـافة الى ما يورث من الاحكام المتعلقة بالاحوال الشخصية كنظام النـكاح والطـلاق ، وبعض أنواع المواريث ، وأهم ما يخصنا هنا مما يدل على استحواذ الآثار الحنيفية على قلب العربى هو أنهم كانوا يحجون البيت ويعتمرون ويحرمون ، ويطوفون بالبيت سبعا ، ويمسـحون بالحجر ، ويسعون بين الصفـا

---

(٢٨١) ابن حبيب : المحبر : ٣١١ — ٣١٩ .

والمروة ، وكانوا يلبون . ويقفون المواقف كلها ، ويهـدون الهـدايا ، ويرمون الجمار ، ويحرمون الاشهر الحرم فلا يغزون ولا يقاتلون فيها الا طى وخثعم وبعض بنى الحـارث بن كعب فانهم كانوا لا يحجون ولا يعتمرون ولا يحرمون الاشهر الحرم •

وكانوا ينسئون الشهور المحرمة . فاذا أرادوا الغزو فى شهر من المحرم قام نساة الشهور من كنانة وهم القلامسة ، وأحدهم قلمس . وكانوا فقهاء العرب يفتون لهم فى دينهم . وأول من نسأ حذيفة بن عبد ابن نهم ثم ابنه قلع بن حذيفة ، ثم عباد بن قلع ثم قلع بن عباد بن قلع ثم أمية بن قلع ، ثم عوف بن أمية بن قلع •

وكذلك كانوا على سنن الفطرة من مضمضـــة واستنشاق ، وقص الشارب ، والفرق ، والسواك ، والاستنجاء ، وتقليم الاظافر ، ونتف الابط . وحلق العانة ، والختان ، ويغتسلون من الجنـــابة ، ويغسلون الموتى • وكانوا يقطعون يد السارق ، وصلب ملوك اليمن وملوك الحيرة الرجل اذا قطع الطريق •

التشدد والاعتدال فى التدين :

ولقد انقسمت القبائل العربية فى تدينها الى ثلاثة أقسام :

. قسم يعـــرف بالحمس ، وهم قريش ومن ولدت من كلاب وكعب وعامر . وكل من نزل مكة . وخزاعة كذلك ، وهؤلاء قد شـــددوا على أنفسهم فى دينهم ، فاذا نسكوا لم يسلأوا سمنا ، ولم يطبخوا اقطا ، ولم يدخروا لبنا ، ولم يحولوا بين مرضعة ورضاعها حتى يعافه ، ولم يحركوا شعرا ولا ظفرا ولا يبتنون فى حجهم شعرا و لاوبرا ولا صوفا ولا قطنـــا . ولا يأكلون لحمـــا . ولا يمسون طيبـــا . ولا يلبسون الا جديدا ، ولا يطوفون فى البيت الا فى حذائهـــم وثيـــابهم الى غير ذلك من التشدد •

وقسم يسمى بالحـــلة . وهم من قبـــائل تميم ، ومازن ، وضبة ، وحميس ، وضاعنة ، والغوث بن مر وقيس عيلان ما خلا ثقيفا ، وعدوان ،

وعامر بن صعصعة ، وربيعة بن نزار كلها ، وقضاعة كلها ما خلا علافا وجنابا ، والانصار ، وخثعم وبجيلة ، وبكر بن عبد منـــاة بن كنانة ، وهذيل بن مدركة ، وأسد وطى ، وبارق ، وهؤلاء كانوا يحرمون الصيد فى النسك ولا يحرمونه فى غير الحرم ، ويتواصلون فى النسك ، ويمنح الغنى ماله أو أكثره فى نســـكه فيسلأ فقراؤهم السمن ، ويجتزون من الأصواف والاوبار والاشعار ما يكتفون به ، ولا يلبسون الا ثيـــابهم التى نسكوا فيها ، ولا يلبسون فى نسكهم الجدد ، ولا يدخلون من باب دار ، ولا باب بيت ، ولا يأويهـــم ظل ما داموا محرمين ، ويدهنـــون ويأكلون اللحم ، وينخلعون من أثوابهم بمجرد دخولهم مكة واستكروا ثياب الحمس تنزيها للكعبة أن يطوفوا حولها الا فى ثياب جدد ، فان لم يجدوا ثيابا طافوا عراة ، ولا يجعلون بينهم وبين الكعبة حذاء يباشرونها بأقدامهم الى غير ذلك مما ذكره ابن حبيب .

وأما القسم الثالث فهم قبائل الطلس ، وهم ســـائر اليمن وأهل حضرموت وعك ، وعجيب ، واياد بن زياد ، وكانوا بين الحلة والحمس يصنعون فى احرامهم ما يصنع الحلة ، ويصنعون فى ثيابهم ودخولهم البيت ما يصنع الحمس ، ولا يتعرون حول الكعبة ، ولا يستعيرون ثيابا، ويدخلون البيوت من أبوابها ، ولا يئدون بنـــاتهم ، وكانوا يقفون مع الحلة ويصنعون ما يصنعون (٣٨٢) .

وهذه المناسك فى تفصيلها وجملتها بصرف النظر عن نزعات التشدد وغيرها عرفت فى الحنيفيـــة وأثرت عنهـــا ، واذا اخترع العرب سدنة لاصنامهم وبيوتهم أو داروا حولها وقدموا لها القرابين والهدايا فانهـــا لن تعدل ما كانوا يقومون به لله فى بيته ولا جزء ما كانوا يشعرون به من تقديس .

---

(٣٨٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ : ٢٥٠ ـ ٢٥٧ ، والمحبر ١٥٦ ، ٢٢٦ ، ٣٠٩ ، ٣٣٠ .

حقا انهم سموا بالعزى واللات ، وكانت قريش تخص العزى بالاعظام ، وشاركتها غنى وباهلة فى ذلك ، وخصت ثقيف اللات كما خصت الاوس والخزرج مناه ، وقامت قريش بتقديم الهدايا والقرابين لمعبودهم ، واتخذوا منحرا ينحرون عنده ذبائح الهدايا يقال له الغبغب، واتخذت له شعبا من وادى حراض يقال له سقام يضاهون به حرم الكعبة . ولما مرض أبو أحيحة سعيد بن العاص بن أمية مرضه الذى مات فيه دخل عليه أبو لهب يعوده فوجده يبكى فقال ما يبكيك يا أبا أحيحة ؟ أمن الموت تبكى ولا بد منه ؟ قال لا ، ولكنى أخاف ألا تعبد العزى بعدى ؟ قال أبو لهب ، والله ما عبدت حياتك — أى لاجلك — ولا تترك عبادتها بعدك لموتك ، فقال أبو أحيحة : الآن علمت أن لى خليفة وأعجبه شدة نصبه فى عبادتها .

ولم تكن الحيض من النساء تدنو من أصنامهم . ولا تمسح بها انما كانت تقف ناحية منها (٢٨٣) .

ومع كل هذا الا أن الاخبار الواردة عنهم تدلنا على أن هذا التقديس لم يكن عميقا فى النفوس ، ولم يستول على القلب استيلاء قويا ، وكانت أدنى هزة تزعزع هذه العقيدة الوثنية وتقتلعها من جذورها .

ضعف الشعور الدينى الوثنى :

وما أدل على أن العرب لم يقدسوا الاصنام تقديسا يرقى الى ما كانت الامم الاخرى تفعله مع آلهتها ما نراه من فقدان الثقة بالآلهة من أحداث متعددة فى مناسبات مختلفة . ومن ذلك أن امرؤ القيس سار مع خمسمائة من حمير نحو بنى أسد قتلة أبيه حتى أتى تباله بين مكة واليمن على مسيرة سبع ليال من مكة . وبها ذو الخلصة . فاستقسم

---

(٢٨٣) ابن الكلبى : الاصنام : ١٧ — ٢٧ ، ٢٢ .

عنده بقداحه الثلاثة وهى الآمر والناهي والمتربص فخرج الناهي فى المرات كلها فكسرها ورمى بها فى وجه الصنم ، وسبه وشتمه ، ومضى الى بنى أسد فظفر بهم (٢٨٤) .

وأراد رجل من بنى ملكان بن كنانة بن خزيمة أن يقف بابله عند صنم يسمى بسعد فخاغته الابل ونفرت فلما جمعها قال :

أتينا الى سعد ليجمع شملنا
فشتتنا سعد فلا نحن من سعد
وهل سعد الا صخرة بتنوفة
من الارض لا تدعو لغى ولا رشد (٢٨٥)

وأرسلت بنو ظفر راشد بن عبد ربه بهدية الى سواع بالمعلاة بين رهاط فأتاه راشد مع الفجر فوجد ثعلبين يلحسان ما حوله ، ويأكلان ما يهدى اليه ثم يعرجان عليه ببولهما فعند ذلك قال راشد :

أربٌ يبول الثعلبان برأسه
لقد ذل من بالت عليه الثعالب (٢٨٦)

وهاجم جعفر بن أبى خلاس الكلبى معبوده المسمى سعير وكان جعفر سادنا له ، وتهكم مالك بن حارثه الاجدارى على ود وكان اذا أمره والده أن يذهب له بلبن شربه (٢٨٧) ، ولما أطرد صيفى البولانى ناقة لامرأة من كلب من بنى عليم ، وكانت جارة لمالك بن كلثوم الشمجى فانطلق يستردها حتى وقف عند الصنم المسمى بقلس ، والناقة موقوفة عنده ، فأراد أن يأخذها فقال له صيفى انها لربك ، قال مالك : خل سبيلها ، قال : اتخفر الهك ، فبوأ له الرمح فحل عقالها وانصرف بها

---

(٢٨٤) الاغانى ج ٩ : ٣٢١٣ .
(٢٨٥) سيرة ابن هشام ج ٦ : ٨٦ .
(٢٨٦) السيوطى شرح شواهد المغنى : ١٠٩ .
(٢٨٧) ابن الكلبى : الاصنام : ٤١ — ٥٥ .

مالك ، وأقبل السادن صيفى على القلس ونظر الى مالك ورفع يده ودعا عليه ، وكان عدى بن حاتم جالسا يرى ما فعله صيفى ومالك ، ومضت الايام وانتظر عدى ماذا سيجرى لمالك فلم يحـدث له شىء ، فرفض عبادة الاصنام (٢٨٨) .

وهجا عبيد بن الابرص بنى جديلة ، وعيرهم بعبادة الصنم المسمى باليعبوب (٢٨٩) ، وأكلت بنو حنيفة ربها ، وكانوا يستبدلونه بين الحـين والحين بلا تمسك بالاول ولا عاطفة نحوه ، واستقسم رجل عند ذى الخلصة فى مقتل أبيه فخرج السهم بنهيه فقال :

لو كنت يا ذا الخلص الموتورا   مثلى وكان شيخك المقبورا

لم تنه عن قتل العداة زورا

وقد تنحل لامرىء القيس الكندى أيضا (٢٩٠)

ومثل هذه الحوادث لم تقع مع الله جل جلاله ، وقد آمنوا بأنـه الفاعل والخالق والقادر ، واذا كان مجرد نفور الابل حول الصنم ، أو طرد ناقة اليه يثور من أجله ذلك العربى ، ولا يضبط غضبه تجـاه معبوده ، ويرفض أن يترك الناقة أو يستبدلها بواحدة من ماله الخاص ، واذا كان من السهل أكل المعبود أو استبداله بآخر فان كل ذلك يـدل دلالة واضحة على مدى الاستهزاء بالاصنام ، وانعدام الصلة القوية بينهم وبينها ، ويؤكد ضعف الشعور وفقدان الثقة كل من بروكلمـان ونيكلسون والدكتور السيد عبد العزيز سالم (٢٩١) .

---

(٢٨٨) نفسه ٥٩ — ٦١ .

(٢٨٩) ديوان عبيد .

(٢٩٠) د . احمد الحوفى : الحياة العربية : ٣٨٠ — ٣٨١ .

(٢٩١) د . السيد عبد العزيز : دراسات فى تاريخ العـرب ٦٢٨ ، والدكتور الحوفى : الحياة العربية : ٣٧٦ — ٣٧٧ .

البـــاب الرابع

الانســــــان



تمهيـــــد :

ترتبط قيمة الانسان الذاتية ، أو الفـــردية أو الجماعية بمشـــكلة الحرية ارتباطا وثيقا ، سواء كانت تلك هى الحرية التى يتمتع بها فى ذاته ، أو التى يكفلها له نظام المجتمع الذى يحيا فيه ، كما ترتبط أيضا بمقدار الجهد والوظيفة التى يؤديها هذا الانسان على ساحة الأرض التى يعيش عليها .

ولما كان الانسان العربى قد ذهب فى حريته الذاتية والفردية الى أبعد الحدود لاسيما فى غياب القـــانون الذى يفصــل بدقــة بين ماله وما عليه ، والذى يحد من نشاطه لصالح الآخرين ، ولما كان النظام القبلى الذى ساد شبه الجزيرة العربية يوتم اهتماما كبيرا بالأعــداد البشرية داخل كل قبيلة لمقاومة الأخرى ، ولصد الغارات الطارئة ، لما كان هــذا وذاك فقد نما الشعور بقيمة الانسان ، وبدا العـــربى بين الأمم معتزا بنفسه ، فخورا بذاته وكيانه ولغته ، ومنطقه ، وفصاحته ، وأرضه ونظامه ، يتباهى بكل هذا فى بلاط أعظم ملوك عصره من فرس وروم ، ولم يكن هناك من المظاهر ما يقلل من هذه المكانة الذاتية للانسان ، أو التى تجرح تلك المنزلة العليا .

ولقد كان الفرد سيد ذاته ، حاكما على تصرفاته ، يصنع بخيـــاله تكامل انسانيته ومثلها وفضائلها ، ويختط لها نظام حياتها وســـلوكها ، ويتخير من بين النماذج الانسانية ما يســـتهويه من انماط الشـــخصية ومقوماتها ، ولعب الأفراد البارزون دورا هاما فى صنع القيادة والقدوة ، ولمعت على سفوح الجبل ، وسطوح الرمال ، وبين غابات الوديان أمجاد العباقرة وأولى الرأى والحكماء منهم .

وظهرت تلك القيمة للانسان من خلال ما سجله شعرهم عن فضائل

هؤلاء وهؤلاء ، ومن خلال الألم والحزن العميق الذى ينتاب الأسرة لموت فتى من فتيانهم ، وكان فن الرثاء تعبيرا عن تلك القيمة العظيمة للانسان العربى فى نظر أقربائه والمحبين والأصدقاء ، وكل من يعرفه ، أو يسمع عن **شمائله وخصاله** .

وقد يقال ان هذا التقدير للانسان كان معلولا بالحاجة اليه فى الاغارة والدفاع ، ولذا غلب البكاء على الذكور أكثر من الاناث ، وهذا حق الى حد كبير ، ولكن اطلاقه مردود بما اشتهر من النساء فى الرأى والشعر وغيرهما ، وهن كثيرات امتلأت بهن صفحات كتب الأخبار كالأغانى ، والبيان والتبيين .

وليتنا فى هذه الأيام الحزينة التى نعيشها نحس بكرامتنا وانسانيتنا بين الأمم ، وليت أرضنا تعود مهيبة لا يجسر أحد من قياصرة العصر فى الغرب أو الشرق على انتهاك حرماتها كما كانت جريزة العرب فى عصر فتيانها الذين أدبوا كسرى فى وقائع مشهورة .

وسنتناول فى هذا الباب أحاديث عن النفس ، والأخلاق ، والسياسة مما يتعلق بالانسان فى ذاته ، وسلوكه ، وعلاقته بالآخرين فى اجتماعه .

الفصــل الأول
النفس

اشتقاق النفس وأسماؤها :

أطلق العرب على النفس عدة أسماء كلها تؤدى غرضـــا واحدا ، وتعنى النفس ، مثل : قرون وقرونة ، والجرشى ، والحوباء وهى روح القلب ، وانشدوا « ونفس تجود بحوبائها » والمهجة : خالص النفس ، وروق الانسان نفسه وهمه ، والقتال والزماء بقية النفس ، وقولهم فى الحشاشة انها روح القلب ورمق حياة النفس ، وكل بقية شىء حشاشة كما قال أبو عبيد ، والــكتال النفس ، وكذا النقيبة ، يقــال انه لميمون النقيبة اذا كان مظفرا ، والشراشر النفس والمحبة جميعا ، والنسيس بقية النفس ، والنحيزة النفس ، وقالوا فلان آمن فى سربه أى نفسه ، ومن أسمائها الجروة ، وابن انسك ، وأنسك يعنى نفسه (١) • وسميت النفس نفسا لتولد النفس منها واتصاله بها ، كما سموا الروح روحا لأن الروح موجودة به ، ويقال المتنفس ذو النفس ، والنفس خروج الريح من الأنف والفم ، والجمع أنفاس وهو مثل النسيم (٢) ، ومن ثم فانهم ربطوا بين هذا النسيم الخارج من بدن الانسان وعلاقته بالحياة وبين تسمية هذه الحياة بالنفس من حيث أن الحياة متوقفة على هــذا الهواء الهادى ، وهو مظهرها المستمر الذى ان انقطع انعدمت الحياة وذهبت معها النفس •

---

(١) الأديب عيسى بن ابراهيم : نظام الغريب ٤٢ — ٤٣ ، والمخصص ج٢ : ٦٢ — ٦٤ .

(٢) ابن منظور : لســـان العـــرب ج٨ : ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، وتاج العروس ٤٤ ٢٥٩ .

اثبات وجـــود النفس :

هل النفس موجودة ؟ وهل أدرك العرب هذا الوجود ؟

حول هذه النقطة تجيبنا أشعارهم أنهم أدركوا وجودها المستقل ، وخاطبوها منفصلة ، واسندوا لها أفعـــالا وتصرفا وتدبيرا ، واعتبروها شيئا قائما بذاته ، له كيانه وقدراته وقواه ، ولكنهم لم يدللوا على هذا الوجود ببراهين انسانية من واقع تدبير الانســـان لبدنه ، ولا ببراهين كونية تخضع للحركة فيتصريفها للأجسام كما فعل أفلاطون وأرسطو مثلا ، ولعلهم اعتبروا وجودها بديهة لا يحتاج الى استدلال •

ومن ناحية أخرى فانهم لم يحدثونا عن طبيعة تلك النفس ، وهل هي معنى ؟ أو جوهر ؟ ولم يذهبوا في ذلك مذاهب الفلاســـفة ، عندما عمدوا الى تحديد طبيعتها ، واختلفوا في ذلك اختلافات شتى ، فمن قائل بأنها نغم لحركات الأعضاء كالطبيعيين ، ومن قائل انها مبـــدأ الحـــركة مكتفيا بذلك دون أن يحدد طبيعة هذا المبدأ ، وآخرون يرون أنها جوهر لطيف الى آخر هذه الآراء المتباينة حول طبيعة الوجود النفسي •

الثنائية الانســـانية :

ومما يؤكد ادراك العرب لوجود النفس المستقل عن البدن ما نراه من الفصل التام بين الجانبين ، والتمييز الـــكامل بين عملهما يقول عبيد ابن الأبرص :

هـــل نحـــن الا كأجســـــاد تمر بهـــا
تحـــت التـــــراب وأرواح كأرواح (٣)

ويقول في نفس المعنى وبنفس الألفاظ مع التقديم والتأخير :

هـــل نحـــن الا كأجســـــاد تمر بهـــا
تحت التراب وأجســـــاد كأجســـاد (٤)

---

(٣) ديوان عبيد ٤١

(٤) نفســه ٤٦ ، ٤٨ •

فهو يحصر الانســان فى طبيعتين اثنتين : طبيعة جســدية صرفة ، وأخرى روحية أو نفسية تختلف فى عملها عن الجسد ووظائفه . ولعلك تلحظ أسلوب الحصر الذى استخدمه عبيد فى الحــديث عن التــكوين الانسانى ليوضح أننا لا نخرج عن هذه الثنائية •

عــلاقة النفس بالبــدن :

واذ قد توصل العرب الى تلك الثنائية فهل أشاروا بوضــوح الى العلاقة بين النفس والبدن الذى ركبت فيه ؟

نعم ان عنترة العبسى أرجع ادارة البدن وحياته الى النفس التى عبر عنها بالروح فى قوله :

جميــع النـــاس جســـم وهو روح
به تحيــا المفاصـــل والعظـــام(٥)

فما ممدوح عنترة بين مواطنيه ، أو بين النــاس الا كالروح وهم جسوم ، وبما أن الروح مبدأ الحياة فى الانسان كما نطق عنترة وصرح أرسطو سواء بسواء ، وبه تحيا المفاصل والعظام فان هذا الممدوح يحيا به الناس ، ويستنيرون برأيه ، ويخضعون لتدبيره وينصاعون لارادته كما ينصاع البدن للنفس أو الروح •

والبيت يوضح معنيين هامين : أحدهما أصل ، والآخر منبثق عنه ، أما الأصل فهو خضوع البــدن للنفس وتدبيرها له ، وارجاع الحيــاة والحركة اليها ، وأما المبدأ الذى قاسه عنترة على الأصل فهو تشــبيه رئيس القبيلة أو الممدوح بين الأفــراد بالروح فى هيمنتها على أجــزاء البدن بجامع أن كلا منهما له تأثيره على غيره ، وأن ذلك الغير يخضع الى الروح أو القائد ، ويضيف زهير الى قول عنترة ما يبين أن أجزاء البــدن

---

(٥) ديوان عنترة ٢١٣ •

لا قيمة لها بدون سيطرة القوة الناطقة ومظهرها اللغوى على اللسان ، وتلك القوة هى أعظم قوى النفس على الاطلاق فيقول زهير :

لسان الفتى نصف ونصف فؤاده
فلم يبق الا صورة اللحم والدم (٦)

فقد أكد على أن الفؤاد أو العقل ، أو القوة العاقلة نصف الانسان . واما النصف الثانى فهو أداة تلك القوة وهو اللسان ، وما سوى ذلك فليس الا صورة لا حركة فيها ، ولا معنى لها .

ويعتبر زهير من الذين أدركوا ارتباط القوة النفسية بالعضو المبرز لعملها ، وذلك لجعله الفؤاد وتفكيره وتعقله نصفا ، وجعله الأداة وهى اللسان نصفا آخر ، وهو يشبه الارتباط الذى عقده أرسطو بين تلك القوى النفسية الحاسة بأعضائها من أذن وعين ويد الى آخره .

ما هى النفس ؟ :

هذا هو أصعب سؤال يمكن أن يوجه الى الانسان فى مثل تلك المناسبة ، بل هو أعسر سؤال وجه ومازال يوجه الى الفلسفة والفلاسفة، وان البحث عن ماهية النفس ليشبه البحث عن أصل الكون تماما ، واذا تخبطت الفلسفة الطبيعية والعلم عندما حاول أنصارهما معرفة المبدأ الأول للكون فقد تخبطت الفلسفة كذلك عندما اقتربت من تحديد مفهوم النفس وماهيتها .

ولعل السر فى ذلك يرجع الى أن قوانا الادراكية كلها مهيأة لبحث ما بعد البداية ، ولدراسة الظواهر البادية والخارجية للاستفادة بها ، أما البداية فانها سر من أسرار الخالق ذاته ولذلك يقول الله تبارك وتعالى (ما اشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذى المضلين عضدا) ٥١ : الكهف .

---

(٦) القرشى : جمهرة اشعار العرب ١١٤ .

ولما كان الانسان طموحا للمعرفة فانه قد ارتاد هـذه المواطن مع صعوبتها ودقتها ، وحاول معرفة النفس وتحديدها •

واذا تصفحنا ما أثر عن الفلاسفة حول تحديد المفهوم النفسى وجدناه لا يعدو كونها قوة تدرك وتميز ، وكونها مبدأ للحياة وأصلا لها . وهو نفس ما تناقله أصحاب المعاجم عن العرب ، وما أثر أو فهم من تداولهم •

فيذكر صاحب لسان العرب أن من معانى النفس ما يكون به التمييز وهو العقل : يقال فى نفس فلان كذا أى فى روعه أو عقله . والنفس بهذا المعنى تزول بزوال العقل، وأما النفس التى هى مبدأ الحياة فتطلق على الدم والجسد (٨) وهو اطلاق مجازى كما يرى صاحب تاج العروس من باب تسمية الشىء باسم مبدئه وأصله ، وهذه الثنائية فى مفهوم النفس أيضا تذكرنا بثنائية أفلاطون فى محاورة (فيدون) وبالتعريفين اللذين ذكرهما أرسطو فى كتابه النفس •

قوى النفس وتعددها :

يمكن أن نقسم النفس باعتبار نشاطها وقواها الى أربعة أقسام :

النفس النامية :

وهى التى تطلق على الدم والجسد ، وانما سمى الدم نفسا لأنها تخرج بخروجه من باب تسمية الشىء باسم معلوله ، وهذا الاطلاق هو المستخدم لدى الفقهاء الاسلاميين فيما بعد عندما تحدثوا عن الأحكام الخاصة بالحشرات والدواب ووقوعها فى المائع فقالوا نفرق بين ماله نفس سائلة وما ليس له نفس سائلة ، ويقصدون بذلك الدم •

---

(٧) لسان العرب ح٧ . ١١٩

(٨) تا ج العروس ح٤ ٢٥٩ ولسان العرب ح٧ ١٢٠ ١٢١ ، ١٢٤ .

وأما النفس النامية التى أطلقت على الجسد لكونه ينمو ويتغـذى فمثل قول اوس بن حجر يحرض عمرو بن هند على بنى حنيفة وهم قتلة أبيه المنذر بن ماء السماء يوم عين أباغ :

نبئت أن بنى سحيم أدخلوا
أبياتهم تامور نفس المنذر

والتامور الدم أى حملوا دم نفس المنذر الى بيوتهم (٩) .

النفس الحاسة :

ويعبر عن تلك النفس بالعين ، ومنه قيل للحسود المتعين لأموال الناس ليصيبها لكونه يراها بحاسة ينه ويبصرها بها ، ومنه قول الرسول صلى الله عليه وسلم (انه كان فيها أنفس سبعة) يريد عيونهم ، وقوله صلوات الله عليه (الكلاب من الجن فان غشيتكم عند طعامكم فألقوا لهن فان لهن أنفسا) أى أعينا (١٠) . فقد عبرت العرب عن النفس الحاسة بالعين لكون العين أقوى الحواس وأوضحها .

النفس الغضبية :

واستعملت النفس عند العرب بمعنى العظمة والكبر ، والعزة والهمة والأنفة ، وكلها معان تابعة للقوة الغضبية فى الانسان (١١) .

النفس العاقلة :

وهى المميزة والمدركة والمقدرة وهى أرقى القوى النفسية عندهم وأكثرها اهتماما ، وقد جعلوا النفس العاقلة نفسين : لأنها ان أمرت بشىء فهى نفس ، وان نهت عن شىء فهى نفس أخرى (١٢) .

---

(٩) نفس المرجعين السابقين .
(١٠) تاج العروس ج٤ ٢٥٩ .
(١١) لسان العرب ج٧ ١٢١ .
(١٢) نفسه ج٧ ١٢٩ — ١٢٠ .

وهكذا يدرك العرب تعدد القوى النفسية ، وتنوع نشاطها بالنسبة للبدن كما أدرك غيرهم من الفلاسفة •

النفس بمعنى الروح :

وتبعا لهذا الاضطراب فى تحديد مفهوم النفس فانهم قد استعملوها فى المعانى السابقة كما استعملوها بمعنى الروح ولم يميزوا بينهما أحيانا ، فيقولون مثلا : خرجت نفس فلان أى روحه •

ويقول أبو خراش ، وقيل حذيفة بن أنس الهذلى :

نجا سالم والنفس منه بشدقه
ولم ينج الا جفن سيف ومئزرا (١٣)

أى لم ينج سالم الا بجفن سيفه ومئزره ، والنفس هنا الروح ، ومنه قولهم :

فاظت نفسه أى خرجت كما قال شاعرهم :

كادت النفس أن تفيظ عليه
اذ ثوى حشو ريطة وبرود (١٤)

فالنفس هنا بمعنى الروح وهو السر الذى به تكون الحياة بكل أشكالها المعقولة والملموسة ، لا الدم فقط أو الجسد أو العقل •

النفس كل واحد :

ولم يفت العرب بعد أن تحدثوا عن الأسماء الكثيرة للنفس ومعانيها المتعددة ، وقواها المختلفة أن يتعرضوا لأهم مشكلة كذلك فى سياق الحديث عن النفس البشرية ، تلك المشكلة التى طرأت على أذهان الفلاسفة عندما تناولوا موضوع القوى النفسية وتنوعها ، فقالوا : هل

---

(١٣) لسان العرب ج٧ ١١٩ •
(١٤) نفسه •

تعمل القوى منفصلة أو مترابطة ؟ ، وهل هناك وحدة نفسية وراء تلك القوى المتنوعة ؟ أم لا ؟

ولما تعرض العرب الى قـوى النفس على النحو السـالف عادوا فربطوا هذه القوى فى وحدة نفسية واحدة ، وذلك باطلاقهم النفس على جملة الشىء وحقيقته ، يقال عندهم : قتل فلان نفسه أى أوقع الهلاك بذاته كلها وحقيقته ، ونفس الشىء ذاته كقولهم : نزلت بنفس الجبـل ونفس الجبل مقابلى ، ونفس الشىء عينه يؤكد به ، والنفس عين الشىء وكنهه وجوهره ويعبر بها عن الانسان جميعه ، ولما كانت كذلك وأنهـا تعنى الانسان صح تأنيث العـدد معها فقـالوا : ثلاثة أنفس ، ويقال ما رأيت ثم نفسا أى أحدا بمعنى انسان أيضا (١٥) ، وبهذا الاطـلاق حل العرب لغز الانفصال بين القوى ، وجعلوا من النفس وحدة واحدة تربط بين جميع قواها ، وتطلق بهذا المعنى على الجوهر الانسانى كله ، وعلى الحقيقة الكلية السارية فى هذا الكائن العـاقل والحـاس والنامى والمنفعل .

مشـكلة خلود النفس :

اذا ذهب النديم ليجلس على قبر نديمه ، واذا ربطوا الناقة هناك على قبر صاحبها ليركبها بعد حين من فراقه ، واذا أراقوا الخمر على قبور الذاهبين ، واذا صرحوا بالثواب والنعيم أو العقاب فان العـرب بذلك يقرون خلود النفس وبقاءها بعـد الموت ، لأنهم لا يفعلون ذلك الا لاعتقادهم ببقـاء النفس وجواز متعتهـا وسرورها ، ويصرح عمرو ابن قميئة بهذا الخلود النفسى فيقول :

كبرت وفارقنى الأقربو   ن وأيقنت النفس الآ خلودا (١٦)

---

(١٥) نفسه ح٧ : ١٢١ .

(١٦) ذيل ديوان عمرو بن قميئة ٧٨ .

ويذكر الشهرستانى أن جل العرب على ذلك وانهم مقرون بالبعث والنشور الا الزنادقة والملاحدة منهم . وهم قلة تأثروا بزنادقة الفرس وعاش بعضهم فى مكة ، وأنكروا القيامة وسماها بعضهم بالخرافة .

شيوع الخطأ فى فهم النفس :

ليس معنى أن العرب توصلوا الى كثير من المفهوم النفسية الجيدة أن أفكارهم حول النفس لم تخل من أخطاء ، بل ان الباقلانى فى كتابه : اعجاز القرآن قد ساق أخطاء كثيرة لامرىء القيس وغيره فى حديثهم عن النفس ، ومنها على سبيل المثال تصور النفس طائرا ينبسط فى جسم الانسان ، فاذا مات أو قتل لم يزل مطيفا به متصورا اليه فى صورة طائر يصرخ على قبره مستوحشا ، ويسمون هذا الطائر الهامة ، وفى ذلك يقول قائلهم عند ذكر أصحاب الفيل :

سلط الطير والمنون عليهم   فلهم فى صدى المقابر هام (١٧)

وعلى الرغم من أن هذه الفكرة يمكن أن تعود الى نظرية التناسخ عند الهنود الا أنها لم تثبت صحتها فى انتقال النفوس من انسان الى انسان فضلا عن انتقالها من الانسان الى الطيور أو الدواب أو غيرها .

منهج العرب فى دراسة النفس :

ترى الفلسفة الميتافيزيقية أن الاستبطان بمعنى النظر الداخلى فى الانسان هو الطريق الأمثل لفهم النفس ، ويمثل هذا الاتجاه سقراط ومن بعده من الفلاسفة اليونانيين وخاصة الرواقيين ، والعقل هو العامل المعتمد عند هؤلاء لحل هذه المشكلة .

---

(١٧) المسعودى : مروج الذهب ج١ ٣٩٩ — ٤٠٠ .

ويذهب أوغسطين وبسكال الى أن الطـريق لمعرفة الانســان هو الدين ، ويفهمون الاســتبطان بمعنى الاســتغراق الدينى لا العقلى . وينادى جاليليو ، وديكارت ، وليبنتز ، واسبنوزا متأثرين بآراء كوبرنيكس بأن الرياضة هى خير معين لحل لغز الحياة والمعــرفة الانســانية كلهــا بما فيها النفس ، على حين يرى داروين أن الانسان كالكون لا يخضع لعلل ثابتة ، وانما يخضع لعلل عارضة ، وتلعب المصادفة هنا دورا هاما . وبذا قال تين والفلاسفة الطبيعيون ، وهذا الخلاف يعنى أن كل فيلسوف حاول أن يفسر النفس والانســان طبقا لمنطقــه العمــلى وتخصصه المحدود (١٨) .

فماذا عن العرب فى فهم النفس ؟

سلك العرب مسالك عدة فى الوقوف على الجــانب النفسى فهم من الناحية الدينية ورثوا عن الحنيفية الايمان بأن النفس مخلوقة من الله وأنها وجدت به ســبحانه . ومن ناحيــة أخرى عملوا عقولهم فى فهــم جوانيتهم وبواطنهم وتأملوها تأملا صــحيحا . وان كان هــذا الجانب الاستبطانى لم ينل الحظوة الكاملة عند العرب كما نالها جانب الاهتمام بميدان الظواهر الانسانية الخارجية .

ويرجــع السر فى ذلك الى شيوع الرذيــلة فى المجتمع العــربى ، وانتشار القنص والســلب والنهب الأمر الذى جعل شعــراء العــرب وحكماءهم وهم الطبقة المستنيرة يهتمون بالســلوك الخــارجى للنفس الانسانية ، وبذا يكون هذا الاهتمام رجعا تفكيريا وصدى لحركة المجتمع ذاته .

ولست أرى ضرورة الاستبطان قبل السلوك الموضــوعى الظــاهر لعاملين :

---

(١٨) كاسيرر : فلسفة الحضارة ٩ ــ ١٠ ، ٣٠ ، ٣١ .

أولهـما :

أن الانسان مشدود دائما الى الظاهر أولا قبل الاستبطان •

وثانيهـما :

ان الاهتمام بدراسة السلوك الظاهرى يتحتم على المصلحين أولا فى الأوقات التى يسعون فيها الى محاربة الفسادو القضـاء عليه ، فاذا ما شاعت الفضيلة وانزوت الرذيلة عاد الانسان الى ذاته •

الفصـــل الثـــانى

الأخــــــلاق

مدخـــــــل :

أشهر ما عرف قديما فى دراسة علم النفس قبل خضوع هذا الميدان الى التجربة طريقان :

الطريق الذى اهتم بالتأمل الباطنى ، والدخول فى أعمــاق النفس البشرية لاكتشاف ما يمكن اكتشافه منها ، والتعرف عليها فى حرماتهــا الجوانية ، وهذا هو الغالب على القدامى .

وثانى هذه الطرق هو السبيل الذى يتجه الى دراســة الســلوك الموضوعى للانسان ، والى الاهتمام بميدان الظواهر الانسانية الخارجية جميعهــا ، ويرى كاســيرر أنه هو المســيطر على عقــول الدارســين المحدثين [1] .

واذا نظرنا بهذين المعيارين الى العرب حسبما أثر عنهم من حكمة نفسية وأخلاقية وجدنا أن الحكيم العربى أو الشاعر الذى يتعرض لمثل هذه الجوانب لم يهتم كثيرا بطريق الاستبطان ولذا لم يرد الينا منهــم صورة دقيقة وفسيحة عن النفس فى داخلها ، وضحل نصيب الجوانية فى تفكير هؤلاء العرب ، وفى رموزهم الشعرية التى هى صورة الفكر كمــا قلنا ، هذا اذا قيس بالنصيب الكبير الذى حظى به الجــانب الخارجى للنفس ، حيث استفاضوا فى تتبع آثارها ونشاطاتها الظاهرة ، واهتموا أيما اهتمام بالأخلاق ، وفصلوا ما كان محمودا منها ، وما كان مذموما .

---

(١) كاسيرر : فلسفة الحضارة ٣٠ ، ٣١ .

وتحدثوا عن فطرية الأخلاق ، وكسبيتها ، وعن الباعث الأخلاقى وغايته •

وربما يرجع السر فى اتجاه العرب نحو السلوك الظاهرى الى ايمان الانسان العربى بأن النفس مخلوقة من الله ، وأنها منحة منه سبحانه ، وقد يصعب على الانسان اكتشاف هذا السر اكتشافا حقيقيا ، فلا بأس والحال كذلك أن يتجه بهمة الى ما يستطيعه وهو دراسة الظواهر السلوكية الموضوعية والخارجية •

هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فان التركيز على الجوانب السلوكية جملة وتفصيلا فى مجتمع بدوى يكثر فيه السلب والنهب والاغارة يعتبر هذا الاتجاه استجابة ورجعا فكريا متناسبا مع الظروف البيئية والاجتماعية ، وهو تكيف ذهنى مع ما تتطلبه الحياة هناك ، وكأن الاهتمام بابراز السلوك مقاومة لما يسرى فى المجتمع ، ودعوة الى القيم والفضائل صريحة وواضحة •

ومن هنا فان الشعراء والحكماء يعتبرون من تلك الزاوية مصلحين اجتماعيين ومن جهة ثالثة فان عملية الاستبطان لا تكون هى المرحلة الأولى من مراحل دراسة النفس بل أوكد على أن مرحلة الاهتمام بالظواهر السلوكية هى التى يبدأ منها المهتمون باصلاح المجتمعات وتهذيبها ، وعندما تشيع الفضيلة والعدل ، وتستقر الأخلاق يصوب المفكرون أنظارهم الى عمق النفس وداخلها ليكشفوا ذاتها •

وهذه الخطة هى التى عرفت بين المجتمعات الأخرى ، فلقد تبناها سقراط فى المجتمع اليونانى ، عندما خرج على عالمه بالمبدأ المشهور : (اعرف نفسك) وعندما عمد الى اصلاح ما أفسده السوفسطائيون من قيم وحق وخير وخلق ، واقتضته تلك الخطة أن يقدم لنا تحليلا مطولا للفضائل الأخلاقية ، والخصائص الانسانية واحدة واحدة ، مع التقليل من الاقبال على التأمل الباطنى ، شأنه فى ذلك شأن العرب الذين ساقوا الفضائل واحدة تلو الأخرى فى أشعارهم وحسنوها ورغبوا الآخرين فى الاقبال عليها •

ولما تمهد الجو فى عصر أفلاطون واستقرت الأخلاق تفرغ للتأمل الباطنى وتوسع فيه كثيرا ، وجمع أرسطو بين التأمل والظواهر السلوكية ، ولكن الرواقيين عادوا الى الاهتمام بالفضائل السلوكية مرة ثانية بعد التدهور الذى لحق باليونان فيما بعد أفلاطون ، وهذا يعنى أنه كلما وجد الفساد الأخلاقى كان الاهتمام بالظواهر الخارجية متفوقا على التأمل الباطنى ، كما هو الحال كذلك فى الصين فى عصر كونفوشيوس (٣٠٠ ق م) حيث أعرض هو الآخر عن البحوث الاستبطانية ، وأقبل على السلوكية ليهذب مجتمعه ، ويحارب الفساد فيه .

وسنقدم بين يدى القارىء صورة عن الأخلاق العملية والدعوة اليها بشكل اجمالى وتفصيلى ، والتنفير من الأخلاق المرذولة مجملة ومفصلة كما نقدم فى هذا الصدد السبل التى ارتضاها العرب لاصلاح الأخلاق وتهذيب النفس ، وأخيرا نعرض للأخلاق النظرية التى تشمل رأيهم فى الفضيلة والغاية الأخلاقية .

الدعــوة الى الخلق الحسن :

هتف الشعراء والمصلحون من العرب فى أسماع بنى جنسهم بأصوات قوية يدعونهم الى الخلق الحسن والمعروف والخير ، والتزود من كل ما يجمل الطباع ، وبرز منهم رجال عرفوا بالخلق والحلم ، وعقدوا مجالس للدعوة الى الفضائل وتدريسها ، ودعونا نستمع الى هتاف طرفة فى الدعوة الى الخلق الحسن اذ يقول :

خالط النـــاس بخلق واســــع
لا تــكن كلبــا على النــاس يهــر (٢)

وينشد قيس بن الخطيم :

فمــا المــال والأخــلاق الاعمــارة
فمــا استطعت من معــروفها فتزود (٣)

---

(٢) الديوان ٩٣ ، ٦٩ .
(٣) الديوان ٧٤ .

ويقول اكثم بن صـــفى (ذللوا أخلاقكم للمطالب ، وقودوها الى المحامد ، وعلموها المكارم ، ولا تقيموا على خلق تذمونه من غيركم) (٤).

فأنت ترى الدعوة الصريحة الى الأخلاق الحسنة والمطالبة بالتزود منها ، ولا ننسى أن احدى ملكات سبأ رفضت أن تتزوج رجلا يسمى بمدرك وقد وصف نفسه بالشدة والشراسة مع ماله من عز وحسب كما رفضت ضبيس بن شرس لأنه لم يتمتع بخلق وافر ، وقبلت الزواج من رجل ثالث ، لأنه تحدث عن نفسه قال : (أنا شماس بن عباس ، معروف بالندا والبأس ، حسن الخلق فى سجية ، والعدل فى قضية ، ما لى غير محظور على القل والكثر وبابى غير محجوب على العسر واليسر) .

وهذا يعنى أن الخلق الحسن يفوق المال والعز والحسب والنسب ويعلو فوق كل الاعتبارات الأخرى ، وعلى حد أمثالهم فانه (رب عزيز أذله خرقه ، وذليل أعزه خلقه) .. (مجمع الأمثال للميدانى ٦٤ ، ١٢٣).

كما لم يفتهم وهم يمجدون الخلق الحسن أن يذموا الطباع السيئة جملة وتفصيلا ، فالخلق الدنىء هو أدوأ الداء ، وأعظم من المصيبة سوء الخلق عند آكثم بن صيفى : (العقد الفريد ح٢ ٣٥) وحذر عنترة من محـــل السـوء والجلوس فيـــه (الديوان ١٨٦) ، كمـا نادى وهب ابن عبد مناف بأن يودع كل انسان مجالس الجاهلين وجهلهم (الـكامل ح١ ١٢٠) ونفر مرة بن همام من الكذب (المفضليات ١٠٦٨) وكذا طرفة .

وأما ســاعدة بن جؤية فأخبر أنه لا يأتى دار الهـوان ولا يرتاد مجالس الغدر والخيانة (ديوان الهذليين ح٢ ٢١٠) الى آخر ما ذكروا من تقبيح الصفات المرذولة .

---

(٤) ابن عبد ربه : العقد الفريد ح١ ٦٨ .

هتـاف الخير :

ودخل الخير والدعوة اليه بين الدعوات الصريحة التى انبثقت من قرائح الحكماء فيقول عامر بن الظرب العدوانى (يا معشر عدوان : ان الخير ألوف عزوف ، ولن يفارق صاحبه حتى يفارقه) (٥) •

وليس هناك حد للخير يقف الطالبون عنده ، فلا عمر مهما بلغ يوقف اقبال الانسان على الخير ، ولا تحصيل لوجوهه مهما تعددت تمنع فاعل الخير من الزيادة عليه ، بل على الانسان الخير أن يتزود منه بالغا ما بلغ به العمر ، وفى ذلك يقول قائلهم وهو المعلوط القريعى :

ورج الفـتى على الخـير ما ان رايته
على السـن خيرا لا يزال يزيـد (٦)

وكذلك على الانسان الخير ألا يحجبه حاجب عن الخير سواء كان الحاجب من جنس الخير أو من غير جنسه ، والحاجب من جنسه كأن يقول الانسان لقد حصلت كثيرا من وجوه الخير وآن لى أن استريح ، والحجب من غير الجنس هى العوائق التى تقف أمام طلاب الخير وتحجزهم عن تحقيقه •

وعلى الانسان فى نظر زهير أن يسدل الستر بينه وبين الفاحشات ، وليس كذلك بالنسبة للخير يقول فى مدح هرم بن سنان :

والسـتر دون الفاحشـات وما
يلقـاك دون الخـير مـن سـتر (٧)

وطالب الخير جسور شجاع لا يهمه أن يلاقى فى سبيله من أذى كما يقول المرقش الأصغر :

---

(٥) الجاحظ : البيان والتبيين ح١ ٤٠١ .

(٦) السيوطى : شرح شواهد المغنى ٣٢ ورج من الترجية اى الارخاء والسن العمر والمعنى اذا رايت شخصا كلما زاد عمره زاد خيره فرجه للخير.

(٧) المرجع السابق ٢٥٥ .

وما أدرى اذا يممت وجهـا
أريد الخير أيهما يلينى
أألخير الذى أنا ابتغيه
أم الشر الذى هو يبتغينى (٨)

والخير خير أبدا بالنسبة الى الزمان كله ، فليس الخير خيرا فى زمن دون زمن ، ولا مكان دون مكان ، ولا شخص دون شخص بل الخير فى نظر طرفة بن العبد وعبيد بن الأبرص خير أبدا مهما طال الزمان يقول طرفة :

الخير خير وان طال الزمان به
والشر أخبث ما أوعيت من زاد (٩)

ويقول عبيد فى نفس المعنى :

الخير يبقى وان طال الزمان به
والشر أخبث ما أوعيت من زاد (١٠)

والبيتان يدلان على أن الخير خير بالنسبة الى ذاته لا يتغير ولا يتقلب بتقلب الدهور كما أن أحدوثته باقية ما بقى الزمن ، وهذا على عكس الشر فانه خبيث والتزود به أخبث .

نداء المعروف :

وكما طالبوا بالخلق الحسن ، وهتفوا بالخير فقد نادوا بالمعروف كخلق جميل ،ونلاحظ أن هذيل بن ميسر الفزارى عندما دعا الى المعروف ألح الى تحسينه ظاهرا وباطنا ، ويشير الى ذلك فى قوله :

---

(٨) شرح المفضليات ١٠٣٦ .
(٩) ديوان طرفة ٧٠ .
(١٠) المبرد : الكامل ح١ ٥ ، ورغبة الآمل ح٢ ٦٢ .

فان لا تــكن جســــمى طـويلا فاننى
لــه بالفعـــال الصــــالحات وصـــول
ولـــم أر كالمعــــروف أمـــا مـــذاقه
فحـــلو وأما وجهـــه فجميـــل (١١)

والمذاق هو معروف الباطن ، والوجه هو المعروف الظاهر ، أو أن المعروف له وجه باطنى ولذاذة جوانية ، وله وجه ومنفعة ظاهرية ، وهكذا نادوا بتحسين المعروف وتجميله •

ومن اجتمع فيه الخلق الحسن ، وكان خيرا صاحب معروف قالوا عنه : رجل حسن الخلق ودمث الأخلاق ، وسهل الشمائل ، ولين العريكة ، ولين الجانب ، وموطأ الأكناف ورجل حســن البشر ظاهر البشــاشة ، ومسفر الوجه وطليقه ، والرجل الدهثم أى ظاهر البشر ، والســجاجة سعة الأخلاق ولينها (١٢) الى غير ذلك من الاطلاقات التى أطلقوها على من وصف بالشمائل والخلق الحميد •

نفوس ودروس :

وكان من الممكن أن تذهب دعوات الحكماء سدى ، ولا تجد لها أذنا صاغية ، أو نفوسا مستجيبة ، ولكن الأخبار المؤكدة تدلنا على أن النفوس العربية ما استجابت لشىء قدر ما استجابت لدعوة التجمـــل بالأخلاق الفاضلة ، وما تهيأت لأمر مثلما تهيأت لفضــيلة تتصف بها ، فزهير بن جذيمة يصف شاسا أخاه فى مرثيته له بأنه كان يجيب داعى الخير دائما من أول مرة (١٣) •

وكذلك قال كعب الغنوى فى رثاء المغوار هرم الغنوى حيث وصفه بأنه جماع لخلال الخير ، وأنه سباق الى الفائدات والى فعل النـــدى

---

(١١) القالى : الأمالى ح١ ٦٣ •
(١٢) عيسى الربعى : نظام الغريب ٣٦ ، ٣ •
(١٣) الأغانى ح١١ ٣٨٦٤

والمكرمات ولا يبالى فى سبيل كل هذا ما يلقى جسمه من شحوب طالما أن نفسه تكتسب الخلال الفاضلة (١٤) .

وتدلنا الأخبار أيضا على أن العرب عقدوا مجالس ، والقوا دروسا قولية وفعلية استفاد منها الغير فى التهـذيب والتخلق ، وأن القـدوة الفعلية ، والحكمة القولية كان لهما أكبر الأثر فى تهيئة النفوس لقبول الأخلاق الحسنة والتطبع بها ، وممن اشتهر بهذا هرم بن سنان ، والأحنف ابن قيس من بنى تميم ، وقيس بن عاصم المنقرى ، وزرارة بن عدس . ولقد قيل يوما للأحنف بن قيس : هل رأيت أحلم منك ؟ قال نعم وتعلمت منه الحلم ، قيل : ومـن هو ؟ قال : قيس بن عاصـم المنقـرى (١٥) ، وما يظهر بجلاء هو أن كلا من الحـكماء كان له مـن المواقف والأقوال ما جعلته استاذا فى الأخلاق والحلم ، وأن تلكم المواقف ، وهذه الأقوال سرت بين النفوس وتلقفتها وتعلمت منها واستفادت بها أكثر مما شاعت حكم الفلاسفة ، وبصورة تفوق تأثير النظريات الفلسفية فى المستمعين لهـا .

ولقد تغنى الأفراد بمواقف وأشعار وأقوال الحكماء بما لم تفعله رؤية الفلاسفة فى المجتمعات الأخرى .

اقـرار وشـهادة :

أما الاقرار فانه يتمثل فيما جاء على لسان جورجى زيدان فى قوله (على أن العرب قلما كانوا يحتاجون الى حاكم يفصل فى الخصومة بينهم لما فطروا عليه من المناقب الجميلة التى تقوم فيهم مقام الحاكم الصارم ، وتنزهوم عن ارتكاب الدنايا مما يغنيهم عن القضاء ، وبسيد هذه المناقب

---

(١٤) نفسه ح٢ ١٦٧ ، ١٧٠ .

(١٥) الميدانى مجمع الأمثال ٥٨ ، ٥٩ وانظر : المحبر ٢٤٨ حيث ساق كثيرا من الرجال الذين يقتدى بهم فى الأخلاق عامة والوفاء والجود بصـفة خاصة .

الوفاء ، لأنه اذا تأصل فى أمة أغناها عن القضاء ، والحكومة انما تقضى بين الذين لا يعرفون الوفاء) (١٦) .

ولا شك فى أن أخلاق العرب والتزامهم الخلقى جعلتهم يحفظون العهود بأشكالها المتعددة ، ولا يخفرون الذمم ، ويوفون اذا عاهدوا ، ويحمون اذا أجاروا ، ويقضون اذا تحملوا الى حد يمكن معه القول بأن الأخلاق كانت نظاما وقانونا عربيا سد مسد النظام السياسى والقانون التشريعى الى حد ما .

ويشهد لحسن الأخلاق وثباتها فى العرب الامام السيوطى نقلا عن الباجى فيقول :

(كانت العرب أحسن الناس أخلاقا بما بقى عندهم من شريعة ابراهيم فى الفضل والمروءة ، والاحسان والعدل) .

ويقول ابن عباس (ثلاثة أخلاق كانت فى الجاهلية مستحبة والمسلمون أولى بها .. اكرام الضيف ، وامساك المرأة عند الكبر لا تطلق حتى لا تضيع ، واغاثة الجار عند الشدائد) .

وأعظم شهادة فى ذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى : اذا لم تستح فاصنع ما شئت) وفك الرسول أسر امرأة عندما أخبرته انها بنت حاتم الطائى وحدثته عن صفات أبيها ثم قال المصطفى صلى الله عليه وسلم : (يا جارية هذه صفة المؤمن ، ولو كان أبوك مسلما لترحمنا عليه ، خلوا عنها فان أباها كان يحب مكارم الأخلاق) (١٧) صلى الله وسلم عليك يا رسول الله .

وشهادة النبى وابن عباس والسيوطى تقطع بما كان عليه العرب من أخلاق وترجعها الى بقية من آثار النبوة الأولى كما رأيت .

---

(١٦) تاريخ التمدن لاسلامى ح٤ : ٢٨ .
(١٧) الاسلام وتقاليد الجاهلية ١٥٥ — ١٥٦ .

بروز الأخلاق العملية فى الفكر العربى :

وأعنى بهذا أن المناقب والفضائل العملية المتعددة تظهر بوضـــوح لكل من يتصفح أشعار العرب وأخبارهم وأقوالهم أو حكمهم ، وأن هذه الصفات السلوكية تنوعت الى حد كبير ، ومنها ما كان صفة نفسية ذاتية توصف به الجبلة والطبيعة ، وتغلب على الفطرة النفسية للعرب ، ومنها ما كان مظهرا خارجيا للسخاء النفسى أو العفة الداخليـــة ، أو الصـــفاء والنقاء ، وبعبارة أخرى فان العربى عندما تصدر أخلاقه العمليـــة فانما تنبع أساسا من فطرة نقية ، ومن نفس خـــيرة ، وهو لا يعـــرف التملق والرياء كثيرا ، **ويخشى مغبتهما ، وان فعل فانما يفعل** لأن نفسه فى عمقها فطرت على ذلك ، أو لأنه رادها على الخـــلال الحميـــدة حتى تعودتهـــا وكسبتها •

هذه واحدة وأخرى فاننا لو حاولنا أن نضع تصنيفا لتلكم الفضائل النفسية كالايثار **والسخاء النفسى ، والعفة الداخلية** ، والصبر ، والتحمل والعزم ، والارادة ، والرضا وغيرها ، والفضائل العملية كالجود والعطاء ، والصفح والوفاء ، والنجدة والاباء ، وحفظ الأسرار والنصفة من النفس ورعاية العهود **خاصة للجار والمجار لوصلنا الى** ثبت أخلاقى طويل تدنو عنه الشعوب غير العربية فى عهود بدواتها ، ولا نكون مبالغين اذا قلنـــا ان الحضارات القديمة والحديثـــة على الرغم من قيامها بالدعـــوة الى الأخلاق على **أسس فلسفية وعلمية الا أنها قد** انتابها كثير من الخلل . وغلب الطابع المادى والأنانية الفردية ، وانفصـــلت طبقا لذلك أعظـــم الصلات بين الأب وابنـــه والاسرة وأفرادها ، وغابت العفـــة ، وذهب العرض لاسيما فى حضارة أوربا الحديثة ، وهى أمور لم تكن موجودة فى اعتبار الأخلاق العربية •

ولو تجولت قليلا **مع الشعر العربى** لاستيقنت مما أقول ، ولوجدت ذلك واضحا فى شعر امرىء القيس وعنترة ، والأعشى ، وزهير ، والمسيب ابن علس ، وحاتم الطائى ، وأوس بن حجر ، وذى الأصبع العدوانى ،

والشنفرى الأزدى ، وعبيد بن الأبرص ، وعامر بن الطفيل وعدى بن زيد بن حماد ، وقيس بن الخطيم ، والمثقب العبدى ، وعلقمة ، وتأبط شرا ، ولبيد والمرقش الأصغر والأكبر ، وأمية بن أبى الصلت ، وخفاف بن ندبة ، والمتنخل مالك بن عويمر الهذيلى ، وساعدة بن جؤية ، وعمرو ابن عبيد ، ومضرس بن ربعى ، ومتمم بن نويرة ، وعوف بن الأحوص الكلابى ، والحادرة قطبة بن محصن بن جرول ، والجميح الأسدى وكلحبة العربى هبيرة بن عبد مناف ، ومالك بن حريم ، والنمر بن تولب ، وغير هؤلاء كثير .

وما من شاعر الا وخرج بقليل أو كثير من الأخلاق العملية وساق وعدد كثيرا من الفضائل التى استحبها وتغنى بها . الى حد يمكن القول معه أن مجموع أشعارهم تعطينا صورة واضحة عما كانت عليه الأخلاق العربية من خزن اللسان وامساكه ، والتفاخر بالقوة وعدم الخور ، ونبذ الحمق والجهل ، والدعوة الى بسط الوجه والممازحة ، وانشراح الصدر ، والصدق فى القول ، والبر والتقى وصـلة الرحم والزود عن العرض ، وعدم طاعة الواشى وترك الضغينة ، والوقار الى غير ذلك من شـمائل الأخلاق وفضائلها التى كانت المـادة الحية فى أشـعار الفخر والرثـاء والمدح .

ومما يجب التنويه اليه أن هذه الصفات الحميدة هى التى أعانت العرب بعد اسلامهم على نشر مدنيتهم الجديدة التى جاء بها الاسلام ، والتى ايقظت العـالم من ثبـاته وجهـالاته حسـبما يصر على ذلك جورجى زيدان .

ولكى تقف على صحة ما قلناه فى الأخلاق العملية جملة وتفصيلا راجع فى ذلك كتب الأخبار ودواوينهم (١٨) .

---

(١٨) ومن الشواهد على ذلك قول خفاف بن ندبة :

واكـرم نفسى عـن امـور دنيئـة
اصـون بهـا عرضى وآسـوا بهـا كلمى

=

واصفح عمن اشاء جزيته
فيمنعني رشدي ويدركني حلمي
واغفر للمولى وان ذو عظيمة
على البغي منها لا يضيق بها جزمي
فهذي نعالي ما بقيت وانني
لموصي بها عقبي اذا كنت في رجمي

الاغاني ج١٩ ٦٨٤٦ — ٦٨٤٧ .

ويقول امية بن ابي الصلت يمدح عبد الله بن جدعان :

أاذكر حاجتي ام قد كفاني
حياؤك ان شيمتك الحياء
وعلمك بالأمور وانت قرم
لك الحسب المهذب والسناء
كريم لا يغيره صباح
عن الخلق السني ولا مساء

الأغاني ح٨ ٣٠٧٤ .

ويقول المتنخل مالك بن عويمر الهذيلي :

واحفظ منصبي واصون عرضي
وبعض القوم ليس بذي حياط
واكسو الحلة الشوكاء خدني
وبعض الخير في جزن وريط

ديوان الهذليين ح٢ ٣٢ .

ويقو لساعده بن جؤية :

انـد عن القلى واصون عرضي
ولا اذا الصديق بما يقول
واني لابن اقوام زنادي
زواخر والغصون لهما اصول

المرجع السابق ح١ ٢١٣ .

ويقول عمرو بن عبيد :

لعمــــــرك انــــنى لأعــف نفسى
واســـتر بالتكرم مـــن خصـــــامى
واكـــرم والـــدى واصــــون عرضى
واكـــره ان اعـــد مـــن الحـــراص

ديوان عبيد ٧٨ .

ويقول مضرس بن ربعى :

ومتى نخــف يوما فســـاد عشـــيرة
نصــلح وان نر صـــالحا لا نفســـد
واذا نمـــوا صـــعدا فليس عليهـــم
منـــا الخبـــال ولا نفوس الحســـد
ونعـــين فاعلنــــا على مــا نابـــه
حتى نيسره لفعــــــل الســــيد

الحماسة ح٢ ٤١ ، ٤٢ .

وانى لتـــراك الضـــغينة قـــد ارى
ثراهـــا مـــن المـــولى فلا اســـتثيرها

المفضليات ٧ ــ ٦ .

وينشد الحادرة . قطبة بن محصن بن جرول :

انا نعف فـــلا نـــريب حليفنـــا
ونكف شـــح نفوســـنا فى المطمـــع
ونقى بآمـــن اموالنـــا احســـابنا
ونجـــر فى الهجـــا الرمـــاح ونـــدعى

المفضليات ح١ ١٢١ ، ١٢٢ .

ويقول المثقف العبدى .

وكـــلام سىء قـــد قـــرت
اذنى عنـــه ومـــا بـــى مـــن صمم

ويقـــول :

ولبعض الصـــفح والأعـــراض عـــن
ذى الخنـــا ابقى وان كان ظـــلم

= ويقول :

ان شر النـــــــــاس مـــــن يكشر لى
حـــين يلقـــــانى وان غبـــت شـــــتم

لا تـــرانى راتعـــــــــــا فى مجلس
فى لحـــوم النـــــاس كالســــــبع الضرم

اكـــــرم الجـــــار وارعى حقـــــــه
ان عرفان الفـــــتى الحـــــق كـــــرم

المفضليات ١٠٣٩ ، والشعر الجاهلى لأبى الأنوار ٢١ .

ويقـــول :

فإمـــــا ان تـــــكون اخى بحـــــــــق
فأعـــــرف منــك غثى مـــن ســـــمينى

والا فاطرحـــــنى واتخـــــــــــــذنى
عـــــدوا اتقيــك وتتقيـــــــــــــنى

ويقـــول :

لا تقـــــولن اذا مـــــــــا لم تـــــــرد
ان يتـــم الوعـــــد فى شىء نعـــــــم

حســـن قـــــول نعـــــم مــــن بعد لا
وقبيـــــح قـــول لا مـــــن بعـــد نعـــم

ان لا بعـــــــد نعـــــم فاحشــــــة
فبـــــلا فابـــــدأ اذا خفت النـــــــدم

فاذا قلت نعـــــم فاصـــــبر لهـــــا
بنجــــــاح الوعـــــد ان الخـــــلف ذم

المفضليات ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ .

ويركز قيس بن الخطيم على صحة القول وصيانة اللســان : الديوان ٩٥ ــ ٩٦ ، وينصح كل اثنين ان يكتما سرهما ولا يضيعاه ، ويفتخر بكتمه للسر ، ويناشد الجميع ان يستمسكوا بالأمانة الديوان ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٥٢ .

ويصف عدى بن زيد نفسه بأنه لا يخون خليلا ولا صديقا ، ولا يبخل بماله على أحد .

ديوان عدى ٤٩ ، ٥٠ .

الى غير ذلك كثير وكثير .

العفـــة :

على الرغم من أن الشعراء الجاهليين تغنوا بالنساء وشببوابهن ، وكثر ذلك فى أشعارهم ، وشاع شعر المجون وانتشر مما حــدا بالبعض أن يصف العرب بميلهم الى النساء ، وأن يجعلوا من حياتهم حياة لهو وعبث ، على الرغم مما قيل فى هذا الصدد الا أن الأشعار المروية عنهم تدلنا على أن فضيلة العفة لم تمت ، وأنها كانت متأصــلة فى النســاء والرجال على حد سواء .

ودحضا للزعم السابق ، واظهارا لهذه الفضيلة أفردناها بحــديث خاص ، يشمل عفة المرأة فى نفسها ، وحفاظها على شرفها وعرضها مهــما كانت ظروفها ، وسواء كان عليها الشيخ أم الشاب يقول النمر بن تولب :

ســـواء عليها الشـــيخ لم تدر ما الصبا
اذا ما رأتــــه والألوف المقتـــــــــل

يصف المرأة بالعفة والحلم والرزانة ، وأنها لا يفتنها الألوف الذى يألف النساء ويألفنه ويقتل بغزله مشاعرهن (١٩) .

وأما علقمة فيصف عفيفته بالتحفظ الشديد والاختباء ، فينشد :

منعمـــــة لا يســــــتطاع كـلامهـــا
على بابهـــــا مـــن أن تــــــزار رقيب
اذا غاب عنهـــا البعـــل لـــم تفش سره
وترضى اياب البعـــل حـــين يؤوب (٢٠)

فهى عفيفة نزيهة لا يوصل اليها ، ولشدة عفتهـــا كأن على بابهـــا رقيبا مع شدة وفائها لزوجها وبعلها .

---

(١٩) جمهرة اشعار العرب ٢١٧ .

(٢٠) ديوان علقمة ٣٤ ورغبة الآمل ح١ ٣٣ .

وتغنى النابغة بفضيلة العفة فى العرض كثيرا [٢١] ، وتفاخر عنترة بأنه عف فى حبه فقال :

أبصرت ثــم هــويت ثــم كتمت مــا
ألقى ولــم يعـــلم بــذاك منـــاجى
فوصـــلت ثــم قــدرت ثــم عففت من
شرف تنـــاهى الى الانضـــاج [٢٢]

وكذلك يقول مالك بن حريم :

منعمـــــة لم تلق فى العيش ترعـــة
ولم تلق بؤســا عنـــد ذاك فتجــدعا
أهيــم بهــا لــم أقض منهـــا لبــانة
وكنت بهــا فى ســالف الدهر موزعا [٢٣]

وأما ذو الأصبع وقيس بن الخطيم فيعلنان أنهما لا يقربان الخبــاء اذا ما ربه هجــع ، أو نام الخليل ، ولا يختلس أى منهما نظرة واحدة الى جارة [٢٤] ، ويشاركهما فى هذه الفضيلة حاتم الطائى [٢٥] .

الجوانب النظرية فى الأخلاق :

الأخلاق العملية هى ما عنيناه بالسلوك الخارجى للانسان ، انهــا مظهر الارادة فى جانبها التنفيذى ، والصورة التى تبدو أمام أعيننا من سلوك الانسان وتصرفاته ، والتى نحكم بها عليه ، ونقول هو خير أو شرير وفعله محمود أو مذموم ، وعندما يتحدث علماء الأخلاق عن هذا الجانب فانهم يتناولون مجموعة الفضائل المحمودة ويشيدون بها ، كما يحذرون من الرذائل وينفرون منها حتى لا يقع الانسان فيما هو مذموم .

---

(٢١) الديوان ٦١ البدء من ١ — ٧ ، وصحيفة ٤٧ .
(٢٢) الديوان ١١٣ .
(٢٣) الأصمعيات ٦٣ .
(٢٤) الأغانى عن ذى الاصبع ج٣ ٩٤٣ ، ديوان قيس ١٠٧ .
(٢٥) ديوان حاتم ١٠٦ ، وديوان عنترة ٧٦ .

أما حينما يتناولون الأخلاق فى صورتها النظرية فانهم يعنون بذلك البحوث التجريدية التى تتعلق بالأسس العقلية . أو المفاهيم الخاصة بالمشاكل الأخلاقية كالخير والشر ، والفضيلة والرذيلة والباعث الاخلاقى والغاية الأخلاقية ، وهل الأخلاق فطرية أو مكتسبة . الى غير ذلك مما هو معروف فى مجال البحوث الأخلاقية ، وأود القول بأن هذه البحوث هى القضايا الاساسية التى شغلت بال الأخلاقيين طويلا . ومازالت تحتل الجانب الأكبر من التفكير الاخلاقى •

وسنثير هنا بعض المواقف طبقا لوجهات النظر التى اثرت عن العرب من خلال أشعارهم أو أقوالهم •

الخير والشر : نسبيتهما واطلاقهما :

هل الخير والشر نسبيان أو مطلقان ؟

وهل كل منهما محكوم بحدود مكانية أو زمنية ؟ أو أن الخير خير أبدا لا فرق فى ذلك بين مكان ومكان وزمان وزمان ، وجنس وجنس ، وبيئة وبيئة ، فالعدل خير على الاطلاق بغض النظر عن الفواصل أيا كانت . والظلم شر مطلقا مهما كانت الاعتبارات ، بين النسبية والاطلاق يختلف الأخلاقيون ، ويهمنا أن نعرف رأى العربى فى ذلك •

العمــوم والاطــلاق :

وأقول انهم لمسوها بوضوح ، وأشاروا اليها بجــلاء ، ففى أقوال عبيد بن الأبرص وطرفة وعامر بن الظرب ما يدل على أنهــم ارتضــوا الاطلاق أساسا للنظر فى الخير والشر ، وأن كلا منهما باق على حالتــه لا يتغير ، ولا يصير الخير شرا أو العكس ، يقول عبيد :

الخــير يبقى وان طــال الزمـــان به
والشر أخبث ما أوعيت مــن زاد (٢٦)

---

(٢٦) المبرد : الكامل ح١ ٧٥ ورغبة الآمل من كتاب الكامل ح٢ ٦٢ .

وعلى الرغم من أن هذا البيت قد ينظر فى فكرته بأنها لا تعنى سوى امتداد طيب الأحدوثة على خط الزمــن ، وأن التزود بالشر خبث كذلك لكن هذا المعنى يقتضى بمنطوقه أيضا ثبات النظر الى الفعل الخير مهـما طالت الأيام ، وأننا لا نتحول عن اعتبار الفعل خيرا مهما تقلب الزمن أو تغير ، ويسرى هذا الاعتبار على نكران الشر وخبثه •

ويقول طرفة :

والاثـــــم داء ليس يرجى بـــــرؤه
والـــبر بـــرء ليس فيـــه معطب (٢٧)

أما عامر بن الظــرب فيرى أن (الخير ألوف عــزوف ولن يفارق صاحبه حتى يفارقه) (٢٨) فكل منهم ينظر الى الخير على أنه محمــود أبدا ، والى الشر على أنه مذموم على الاطلاق ، وهو داء لا يشـــفيه مر الأيام ، أوكر الليالى ، أو تغير المكان ، وسمى صاحب تاج العروس هذا النوع من الخير والشر بالمطلق ، ومثل للخير المطلق بالجنة والشر المطلق بالنار ، وما كان موصلا الى كل منهما فهو كذلك من باب الاطلاق •

النســبية والتفاوت :

وقد نجد فى أقوال حكمائهم أيضا ما نشــم منه نســـبية الأخلاق وتفاوتها مثلما جاء فى عبارات اكثم بن صيفى (أفضل الخطباء أصدقهم ، الصدق منجاة ، والكذب مهواة والشر لجاجة ، والحزم مركب صعب ، والعجز مركب وطىء ، آفة الرأى الهوى ، والعجز مفتاح الفقر ، وخير الأمور الصبر ، حسن الظن ورطة ، وسوء الظن عصمة ، حسبك من الشر سماعه ، الصمت حكم وقليل فاعله) (٣٠) •

ويقول (خير السخاء ما وافق الحاجة ، ومن عرف قدره لم يهلك ، ومن صبر ظفر ، واكرم أخلاق الرجال العفو) (٣١) •

---

(٢٧) الديوان : ٦٠ •
(٢٨) البيان والتبيين ح١ ٤٠١ •
(٣٠) العقد الفريد ح١ ١٠٣ •
(٣١) الأمالى ح٢ ١٩٢ •

ويبدو التفاوت الأخلاقى هنا فى الدرجة والصفة : أما تفاوت الفعل فى الدرجة فيظهر من استخدامه لكلمة خير السخاء ما وافق الحاجة ، حيث ذكر أن الفعل منه ما هو خير فى درجة معينة عنه فى درجة أخرى ، فالسخاء مثلا ترتفع درجته عندما يوافق الحاجة ويلائمها .

وأما التفاوت فى الصفة فهذا يعنى أن صفة ما تسمو على غيرها سواء فى نظر واحد بعينه أم فى نظرهم جميعا ، فالجود مثلا صفة محمودة ترقى فوق جميع الصفات فى نظر الجميع ، وقد يرى اكثم بن صيفى أن اكرم أخلاق الرجال العفو .

وانما كان الجود والصفح والعفو من أفضل الصفات وأرقاها فى نظر الأفراد والمجتمع للتناسب بين الرغبة فى هذه الصفات وما يجرى فى المجتمع ، فمن المعلوم بالضرورة أن المجتمع الجاهلى كانت تسوده شدة الحاجة والقحط حينا ، وأن التنازع والحروب كثيرا ما تنشب بسبب صغير أو كبير ، ومثل هذه الظروف الاجتماعية والطبيعية تقتضى سيادة بعض الفضائل على بعضها توافقا مع الظروف ، وانسجاما مع الأحداث .

ولنفس هذا السبب يجعل اكثم بن صيفى حسن الظن ورطة وسوء الظن عصمة ، اذ لو لم يكن ذلك لجاز أن يقع الواحد بسبب حسن الظن فى كارثة ، وأما سوء الظن فعلى الرغم من أنه سلوك داخلى قد يذم لكنه يستحب فى نظر العربى طلبا للحذر والسلامة ، وهو من قبيل النسبية الأخلاقية والتفاوت .

ولا ينبغى أن يفهم هذا التفاوت على أنه النسبية المنافية للاطلاق وعموم النظر الى الخير والشر لأن التفاوت فى درجة فضيلة ما عنه فى درجة أخرى لنفس تلك الفضيلة لظروف معينة لا يقلل من شأن الفضيلة ككل بل يسمو بها فى درجة معينة لمناسبة خاصة فحسب ، وجعل سوء الظن عصمة وفضيلة لأنه عمل باطنى بحت ، والأخذ به لا يترتب عليه فساد فى السلوك الخارجى ، بل على العكس يترتب عليه حسن تقدير ، وحساب دقيق للمواقف ، ومن أجلهما يتفادى الانسان كثيرا من المخاطر ، ويبدو السلوك الخارجى معتدلا مستقيما نتيجة التحرى والحذر

مفهـــوم الخــــير والشر :

لو تحرينا ما أثر عن علماء الأخلاق وغيرهم حـــول هاتين اللفظتين لذهبنا الى ما ذهب اليه الدكتور « الكسيس كارل » المفكر الفرنسى من أنه لم يتفق أى من المتخصصين أو غيرهم فى أى عصر من العصور ، ولا فى أى بلد من البلدان على تعريف محدد للخير والشر ، ولكن ذهب كل فريق مذهبا خاصا •

ففريق العقليين تتعـــدد اتجاهاتهم حسب مشــاربهم الخاصـــة ، وأفكارهم التى توصلوا اليها ، وعلى سبيل المثال يرى أنصار مذهب اللذة أن الخير هو ما حقق اللذة ، وان اللذة هى الخير المحمود ، والألم هو الشر الوحيد ، بينما يذهب الرواقيون الى أن الخير الحقيقى ينحصر فى معرفة النظام الكونى الواحد الذى يربط الموجودات فى وحدة طبيعيـــة واحدة ، ومسايرة الطبيعة والخضوع لها واستسلامنا للارادة الجبرية هى الخير المحض •

وفريق المتدينين يستمعون الى صـــوت الوحى ، ويســـتلهمون منه الأحكام التفصـــيلية لما هو محمود وما هو مذموم ، وسندهم الوحيد فى ذلك هو البيـــان الالهى فى التوراة أو الانجيل أو القـــرآن ولو طرحنـــا النزعات الدنيا فى الانسان ، وولينا للأنانيـــة والأثرة الذاتية والمنفعـــة المؤقتة ظهورنا ، وأيقنا أن الوحى لا يصادم أحكام العقل ، وأن العقـــل قد يصل فى العموميات الى ما هو مقرر فى الوحى ، وتثبتنا من نقطة هامة تفيد أن الأخلاق لا تنفصل عن الانسان فى ذاته وفى جنسه ومجتمعه ، وفى بيئته وأرضه ، لو فعلنا كل هذا لتوصلنا الى أن الخير هو : ما كان مفيدا للانسان فى بدنه وعقله وعلاقاته بالآخرين ، وأن الشر ما تعارض مع هذه الأشياء (٢٩) •

---

(٢٩) د. الكسيس كارل تأملات فى سلوك الانسان ترجمة د. القصاص د/ قاسم ٨٠ — ٨٤ •

والعربى توافرت لديه عدة علامات هادية له على طـريق الخير ، فمن ناحية ورث عن الأديان السماوية كالحنيفية شيئا كبيرا عن معرفة الخير والشر ، ومن ناحية أخرى فان اعتزاز العربى بشخصيته الى أقصى الحدود ، وميله الى الحرية الفردية ميلا رفض معه كثيرا من أشـكال الخضوع التى عرفت فى المجتمعات القديمة جعله يفكر مليا فيما يخـدم شخصيته وينميها ، فلم يجد أسمى من الأخلاق بشتى فضائلها •
فالتمسها فى ذاته كالصبر ، والشجاعة ، والعفة ، والتمسـها مع الآخرين كالنصرة والنجدة والوفاء •

ولعبت الظروف البيئية والاجتماعية دورا هاما فى القاء الضوء على الفعل المحمود أو الخير فكانت قسوة الطبيعة ، وكثرة الحروب باعثا على جعل الكرم والسخاء وحفظ الجوار من أعظم فضائل الخير •

ولخصت كتب اللغة ماأثر عن العرب من مفهـوم هاتين اللفظتين : وهما أولا من ألفاظ الأضداد ، وثانيا يستخدم كل منهما فى معنى المفاضلة فى بابه فيقال فلان خير الرجال ، أو خير منك ، وشر الرجال أو شر منك ، ومن جهة ثالثة يراد بالخير ما يرغب فيه الكل كالعقل والعدل وغيرهما من الفضائل الخلقية والجسمية ، ويراد بالشر العيب من كل وجه (٣٢) •

الأخلاق وقوانين الحيــاة :

تعرض الدكتور الكسيس كارل لعـلاقة الأخلاق الدينيـة بقوانين الحياة ، وعلى الأخص فى دعوة الدين للرضا بالفقر ، وعدم التحاسد بين الفقراء والأغنياء كى يعيش الجميع فى رضا وهى تعد فى نظره (ضرورة عميقة لوجودنا ••••• وتشبه قواعد السلوك المسـتنبطة من القوانين

---

(٣٢) لسان العرب ج٥ ٣٤٨ — ٣٤٩ ج٦ ٦٨ ، وتاج العروس ج٣ ١٩٤ ، ٢٩٥ •

الأساسية للطبيعة البشرية) (٣٣) من حيث أن الوجود البشرى لا يكتب له البقاء بدون تفاوت فى درجات الملكية ، ولا يمكن أن تسد الحاجات الا عندما تكون هناك يد عاملة ويد منفقة .

ومن الطريف جدا فى هذا المبحث أن نجد واحدا كعامر بن الظرب العدوانى يتعرض لهذه النقطة فى جلاء شديد ، ولكنه لا يتحدث عن علاقة قانون الحياة بالأخلاق فى شكلها الدينى بل فى شكلها العام فيقول :

(لا تشمتوا بالذلة ، ولا تفرحوا بالعزة فبكل يعيش الفقير مع الغنى) (٣٤) ولولا هذا ما ساد قانون الحياة ، وما استطاع الوجود البشرى أن يحقق توازنه وانسجامه ، ولو أن الفقير آلمه فقره ولذعه وأزعجه لتحطم الفقير مذلة وقلقا وضجرا ، ولو فرح الغنى بغناه وعزته لمات بطرا وأشرا ، ولكن على الطرفين أن يدركا أن كلا منهما طرف فى حلقة الحياة الواحدة ، وأن الفقر بهذا الاعتبار يؤدى خدمة لسير الحياة ، والغنى يقوم بدوره فيها بنفس القدر الذى يقوم به الفقر ، فلا داعى بعد ذلك أن يذل الفقير نفسه أو يتباهى الغنى بعزه .

الفضيلة لغة :

تعرض الدكتور عبد الرحمن بدوى الى جذور الكلمة لغويا فأرجعها باعتبار أصلها اللغوى فى اليونانية الى الأحسن ، وفى اللاتينية الى الرجولية والقوة ، وبشىء من التوسع الى الأحسن والافضل وفى الفرنسية والانجليزية والايطالية تدل على القوة والتفوق فى الخلق ، ورأى أنها كذلك فى اللغة العربية فنقول بفضل كذا أى بقوة كذا .

وكلام الأستاذ الدكتور بدوى يدل صراحة على أن الكلمة (ترجمة للكلمة اليونانية ابزيحن) (٣٥) وأنها انحدرت من هذا الأصل الى اللاتينية

---

(٣٣) تأملات فى سلوك الانسان ٨٨ .
(٣٤) الميدانى : مجمع الأمثال ٩٤ ، ٩٥ .
(٣٥) د/ بدوى الأخلاق النظرية ١٤٢ ، ١٤٣ .

واللغات الأخرى التى تفرعت عنها ، وتبعا لنظرته هذه فقد تتبعها فى عدة لغات ترتبط أرومة وجذرا •

وهذا المسلك يغفل أصالة الكلمة فى اللغة العربيـــة ، ويتجـــاوز عن معانيها ، ويعرض صفحا عن جذور تلك اللفظة العربية فى لغتنا وهو يكتب مؤلفاته بها على حين يفسح المجال لأصولها ومعانيها فى اللغات الأخرى أكثر بكثير مما أفسح لها فى لغة مؤلفه ، وأخشى أن يفسر مسلكه هـــذا لدى القراء على أن الكلمة لم تعرف بمعنـــاها الأخلاقى قبل الاســـلام وبعده •

والأمر ليس كذلك ، لأن تلك اللفظة ترجع الى كلمة (فضلكنصروعلم) أو (كعقد يعقد) والمصدر منها الفضل ، وهو ضد النقص ، وفى المفردات للراغب الأصبهانى الفضل الزيادة على الاقتصاد ، واكثر ما يستعمل بهذا المعنى فى الأمور المحمودة ، وقد يراد بالفضل معنى الشرف ، وفى التوقيف للمناوى : الفضل ابتداء احسان بلا علة ، ومنه رجل فاضل وذو فضـــل كثير الفضل والمعروف والخير والسماح وهى مفضاله كذلك ، والفضيلة المنبثقة من هذا الأصل تعنى الدرجة الرفيعـــة فى الفضـــل ، والدرجات العليا التى يتمايز بها البعض على البعض (٣٦) •

واذا أمعنا النظر فى هذه المعانى اللغوية الواردة فى العربية ووازنا بينها وبين غيرها من اللغات نجد أن اللغة العربية دلتنا من خلال معـــانى الفضيلة على أن كل فعل يسمى بحسب ظروف وقوعه ، فان كان الفعـــل قودا أى له نظير من الطرف الآخر كان الخلق المحمود وفاء وردا للجميل. وان لم يكن كذلك وكان محمودا فى ذاته فهو خير ان لزم حد الاعتـــدال والتوسط ، وان زاد على ذلك ولم يكن الفعل معلولا بعـــلة سابقة أولا حقة فهو احسان أو فضيلة حسبما صرح المناوى •

---

(٣٦) لسان العرب ج١٤ ٣٩ ، ٤٠ ، تاج العروس ج٨ ٦١ ، المفردات ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، التعريفات للجرجانى : ١٧٤ .

ومن هذا فان مادة كلمة فضيلة تتساوى مع مادتها فى اليونانية فى حالة واحدة وهى حالة تمايز واحد على واحد أى الأحسن ، وتتفوق عنها فى التخلى عن معانى القوة على اطلاقها وتريـد بها القـوة الخلقيـة والصفاتية ، والصفاتية أهم وأولى فيها ، كمـا أنها تسـمو على غيرها بالنص على الفعل المحمود والزيادة فيـه بلا علة ولا نفع يعـود على الفاعل ، وهـذا التنصيص من أدق المطلوبـات لدى فلاسـفة الأخلاق النظرية لاسيما مذاهب الواجب والكمال ، فلا غرو أن تعرف الفضيلة فى لسان العرب وتاج العروس بأنها (الدرجة الرفيعة فى الفضل) من حيث وضعها اللغوى فحسب •

الفضـيلة اصطلاحا :

من السهل جدا أن يتلذذ الناس من أطعمة معينة ، وأن يتفقوا على مدح أفعال بعينهـا ، وأن يـكون هذا وذاك على سـبيل الذوق الحسى والاستحسان الخلقى ، لكن عندما نطلب من جماعة يأكلون طعاما واحدا ، أو عدة أطعمة استحسنوها أن يصف كل واحد منهم حسه بما أكل ، أو عندما نطلب من كل واحد أن يوقفنا على رأيه فى الفعـل المحمود الذى اتفقنا عليه جميعا أو اتفقت الاغلبية على مدحه فان الاوصاف ستتنوع ، والآراء ستختلف ، وهذا يعنى أن الاستحسان شىء والتعبير عنه شىء آخر ، والاحساس شىء ووصـفه شىء آخر ، وقلمـا تتفق آراؤنا مع احساساتنا تمام الاتفاق مع التسليم باتفاق الاحساس والاستحسان فى شكله الشعورى لا الماهوى •

أقول هذا لأننا نتفق على صور الفضـيلة ومظاهرها المتعددة من شجاعة وصدق وعدل وصفح وعفو وتعاون الى آخر أشكالها . ولكننـا عندما نعود الى أنفسنا لنحول هذا الاحساس بالخيرية لتلكم الأفعـال الى مفهوم أصيل يجمعها تتعدد المفاهيم وتختلف طبقا للنظرة الخاصة التى ينبثق منها فكر كل معرف ، وللغايات التى يسعى اليها •

ومن ثم فان مفهوم الفضيلة قد اختلف من فيلسوف الى فيلسوف ، ومن مصطلح الى مصطلح قديما وحديثا ، فهى ثمرة العلم عند سقراط ، ولا يمكن أن تكون كذلك عند أفلاطون لأن العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق البراهين والأدلة ، والتلقين والتلقى ، ولا تنتقل الفضيلة بانتقاله من شخص الى شخص ولكنها فى نظر هذا الاشراقى القديم ترجع الى الالهام والبصيرة مع شىء من التحمس الدينى ، كما أنها فى نظر أرسطو حالة اعتيادية وسط بين طرفين .

وتدور أراء المعرفين لها بين كونها استعدادا راسخا فى النفس يريد الخير حسبما يميل أفلاطون ، وبين كونها عادة تحدث بالاكتساب وتميل الى الخير كما هو رأى أرسطو (٣٧) أو بالجمع بينهما .

ولسنا بصدد دراسة المشكلة لدى هؤلاء وهؤلاء وانما يهمنا أن نلمسها من وجهة نظر العرب قبل الاسلام فنجد أنه من العجيب حقا أن العرب قد ربطوا بين الفضيلة والعلم قبل أن يعرفوا شيئا عن رأى سقراط فى هذا الشأن ، كما أثر عنهم القول بالوسط .

والربط بين الفضيلة والمعرفة يرد مع عموم الأخلاق كما يرد مع فضائل بعينها ، فكثير من الشعراء تحدث عن الخصال الفاضلة ، أو المعروف فى اطار الحديث عن المعرفة أو الحلم ، أو الرأى السديد ، أو الخبرة بالأمور .

(أ) فمثلا نرى عبيد بن الأبرص ينبه بشدة على ضرورة اختبار الغير قبل اصدار الحكم الأخلاقى عليه بالخيرية أو الشرية يقول :

اذا أنت حملت الخئون أمانة
فانك قد أسندتها شر مسند
وجدت خئون القوم كالعر يتقى
وما خلت غم الجار الا بمعهد

---

(٣٧) أ . كريسون ترجمة د/ عبد الحليم : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ٧٨ ، ٨٤ ، ٨٥ د/ بدوى الأخلاق النظرية ١٤٣ ، ١٤٤ .

ولا تظهرن ود امــرىء قبــــل خبــره
وبعـــد بلاء المــرء فاذمم أو احمد (٣٨)

وهنا يركز الشاعر على الخبرة والتجربة مع الغير ، وهما يرتكزان على الملاحظة للسلوك ، ومداومة هذه الملاحظة وتكرارها ، حتى تثمــر خبرة بالنشاط الأخلاقى للغير ، وتنتج علما صـــحيحا بميـــوله ونزعاته وتصرفاته ، وفى النهاية يصدر عبيد حكمه بأنه لا ينبغى الحكم على سلوك الآخرين الا بعد العلم بهم علما ناشئا عن الخبرة الدقيقة ، وبعدها يحق لنا أن نحكم بأن هذا الفعل خير أو شر ، ويشاركه أوس بن حجر فى نفس هذا المعنى فيقول :

لا تظهــرن ذم امـــــرىء قبــل خـــبره
وبعـــد بلاء المــرء فاذمم أو احمد (٣٩)

أى أن المدح والود ، أو الذم والبعد لا يكونان الا بعـــد الخبرة والتمحيص لسلوك الغير .

(ب) وننتقل مع شاعر ثالث الى معنى أدق فى ارتباط الفضـــيلة والسلوك الخير بالمعرفة لاسيما تلك التى تقوم على البصر الدقيق ، يقول تأبط شرا عن الصديق الذى يحب خلته :

ولا أقـــول اذا ما خـــــــلة صرمت
يا ويح نفسى من شـــــوق واشـــــفاق
لـــكنما عـــولى ان كنت ذا عــــــول
على بصـــير بكســـب الحمـــد ســباق
ســـــباق غايات مجــــد فى عشـــيرته
مرجـــع الصــــوت هــدا بين أرفـــاق

(٣٨) الديوان ٥٥ ، ٥٦
(٣٩) الديوان ٢٧ .

عـاری الظنابیب ممتـــد نـواشره
مدلاج أدهـم واهی المـاء غسـاق

حمـال ألويـة شـهاد أنـدية
قوال محـكمة جـواب آفـاق

فـذاك همی وغـزوی استغيث به
اذا استغثت بضـافی الرأس نفاق (٤٠)

وفى البداية يصف تأبط شرا نفسه بأنه مالك لها مجرب ، لا يضع الأمور الا فى نصابها ، ولا يعطى الصداقة الا لمن يستحقها ، ثم ينتقل الى وصف الصديق الذى يرتضيه ويعول عليه ، فأول الصفات الأساسية هى أن يكون بصيرا بكسب الحمد ، وتلك النقطة هى محل الشاهد فى المقام الأول حيث أشار بصراحة الى أن صاحبه المثالى هو من يعرف ابتداء كيفية كسب المحامد وأصول ذلك ثم يسابق بعد هذا الى ايقاعها والاتصاف بها ، وهو مع بصره ودرايته قوى فى بدنه ، فاضل فى صفاته ، حكيم فى أقواله ، فقد نبعت فضائل البدن والنفس والمنطق من البصيرة والدراية ، ولا أدرى اتقترب بصيرة الصديق عند تأبط شرا من بصيرة الرجل الفاضل عند أفلاطون - وهل يلتقيان فى المفهوم والصيغة الى حد كبير ؟ ذاك ما يبدو بوضوح شديد .

وعندما تكون تلك البصيرة حادة قوية يطمئن القلب بما استقر عليه من خير وأصول للمعروف فلا يكتم ولا يتردد فى ايقاع الفعل ، ويعبر عن هذا المعنى زهير بن أبى سلمى فيقول :

---

(٤٠) التبريزى شرح المفضليات ح١ ٣٠ — ٣٥ الغايات جمع غاية : نهاية السنن ، مرجع الصوت : يصيح باخوانه آمرا وناهيا ، والارفاق : الأصحاب ، والهد: الصوت الغليظ ، والظنابيب : حروف عظام السـاق ، والنواشر : عروق ظاهر الذراع ، والأدهم : الليل ، المدلاج : كثير الادلاج فى الليل الأدهم الذى نزل فيه المطر كثيرا ، واهى الماء : كثر ، ضافى الرأس كثير الرأس لاهماله من كثرة الاسفار .

ومـــن يوف لا يذمم ومـــن يفض قلبـــه
الى مطمئـــن الـــبر لا يتجمجـــم (٤١)

يقول : من اطمأن قلبك اليه افضيت برك نحوه ولا تكتم عنه شيئا

(جـ) وأخيرا فان من جرب ومحص ، وكان بصيرا بالأمور مطمئنا الى خيريتها فهو العارف الذى يفضل الناس بعلمه وبالخصال الصالحات يقول موبال بن جهم أو مبشر بن الهذيل الفزارى :

وان لا يـــكن عظـــمى طـــويلا فانني
له بالخصـــــال الصـــالحات وصـــــول
اذا كنت فى القـــوم الطـــوال فضـــلتهم
بعارفـــة حتى يقـــــال طـــــويل (٤٢)

فقد ركز على أنه فضل الناس بالنفس العارفة . ولا شك أنه من تلك النفس رشحت الصفات الصالحة ، ووجـــد فى عمق نفســـه مذاقا للمعروف وحلاوة له كما قال بعد هذين البيتين .

وقد ترد العلاقة بين الفضيلة والعلم فى سياق الحديث عن فضائل محددة ومعينة ، كما جاءت عند الحديث عن الحق فى قول المثقب العبدى :

اكـــــرم الجـــــار وأرعى حقـــــــه
ان عرفان الفـــــتى الحـــق كـــرم (٤٣)

فالحق فضيلة ولكنها لا تتحقق الا بعد المعرفة .

وجاءت أيضا عند الحديث عن الاصلاح فى قول مضرس بن ربعى :

ومتى نخف يـــوما فســـــاد عشـــــيرة
نصـــلح وان نر صـــالحا لا نفســـد (٤٤)

---

(٤١) جمهرة اشعار العرب ١١٣ يوف بوعده ، يفض : يخرج ، مطمئن البر : الصلة تتجمجم : يكتم .
(٤٢) السيوطى شرح شواهد المغنى ٢٩٩ .
(٤٣) د/ ابو الأنوار : الشعر الجاهلى ٢١ .
(٤٤) ديون الحماسة جـ٢ ٤١ ، ٤٢ .

فالاصلاح أتى بعد العلم بتحقق الفساد أو الخوف من وقوعه ، والعلم بالصلاح والتحقق منه هو سبب المحافظة عليه .

وجاءت العلاقة بين العلم وفضيلة الاخلاص فى المشورة عند أوس ابن حجر فى قوله :

الا أعتب ابن العم ان كان جاهلا
وأغفر عنه الجهل ان كان جاهلا
وان قال لى ماذا ترى يستشيرنى
يجدنى ابن عم مخلط الرأى مزيلا (٤٥)

فلو استشارنى أحد وجدنى اخالط بأمرى فى موضع المخالطة وازايل فى موضع المزايلة أى أخلط وأميز ما ينبغى أن أميزه .

وهكذا تدلنا تلك النصوص على أن العلم أو المعرفة سبقتا مع الفضائل جملة وتفصيلا ، ودخلتا فى مفهوم الفضيلة ، ونبعت الأخيرة منهما ، وأسهب العرب فى تلك العلاقة على النحو الذى رأيناه الى حد القول بأن هذا المفهوم للفضيلة غلب على المفهوم الثانى لها وهو القول بالوسط ، هذا المفهوم الذى أثر من أمثالهم عندما قالوا (خير الأمور أوساطها) (٤٦) ومن ثم فقد اقترب العرب من سقراط أكثر من اقترابهم لأرسوط ، وقد سبق أن بينا أنهم اقتربوا منه فى نقطة الاهتمام بالأخلاق لاصلاح المجتمع العربى كما جد سقراط فى ذلك لاصلاح ما أفسده السوفسطائيون .

أصل الشعور الأخلاقى :

من أين عرفنا أن هذه قيمة أخلاقية ؟ وما منشأ شعورنا بالفضائل ؟ وما الأصل الذى تولدت عنه أحكامنا على الأفعال الانسانية بأن هذه خيرة وتلك شريرة ؟ .

---

(٤٥) شرح شواهد المغنى ١٣٧ .
(٤٦) مجمع الأمثال للميدانى ٩٩ .

حول هذه الأسئلة تعددت اجابات العلماء والفلاسفة فمن قائل بأن مصدر الحكم على السلوك ومصدر تحديد الفضائل أو الرذائل هو سلطة تخرج عن الانسان ، وتتجلى فى كونها الهية عليا ، أو تتمثل فى المجتمع كله ، ومن قائل بأن تحديد القيمة الأخلاقية راجع الى الانسان ذاته ومن هذا الفريق من يرى أن الفضائل غرست فينا كبشر وهى سجية وفطرة ، ومنهم من يرى أنها نقلت الينا عن طريق الخيرين من الآباء أو الحكماء ، والبعض من أنصار هذا الاتجاه يذهب الى جواز اكتساب الفضائل وكونها عادة ترسخ بالتدريب والتعلم والاقتداء ، وتتسع الآراء والمذاهب والتفصيلات حول هذا كله ، وتتكون أفكار كثيرة نتيجة ادلاء كل فيلسوف بدلوه فيها ، ونتيجة حصادنا لأفكار القدامى والمحدثين والمعاصرين •

واذا عرضنا هذه الأسئلة على الذهن العربى قبل الاسلام وجدناه لا يتبنى مذهبا واحدا ، ولا يذهب الى رأى بعينه ، ولكن كما هى العادة فى كل عصر يختلف حولها المفكرون فا ن العرب قد أجابوا عليها باجابات مختلفة شملت أمهات المذاهب فى هذا الصدد ، واستوعبت الأصول الأولى التى انبثق عنها الفعل الأخلاقى المحمود والمذموم دون أن يتعرضوا لتفصيلات وتحليلات وتفريعات فوق تلكم الأصول الاولى ، ولا شك أن تعدد الاتجاهات ، واختلاف وجهات النظر حول الاجابة عن هذه الأسئلة يدل على مقدرة العربى فى تناول هذه المسائل الصعبة ، وعلى أنهم بتصورهم لهذه المذاهب فلاسفة ومفكرون ، وأنه ما كان يعنيهم التفريع بقدر ما كان يهمهم الوقوف عند تحديد الأصول وبيانها ، وان اختلافهم فى الاجابة يبرز جانب التفلسف عندهم ، اذ لو لم يكونوا كذلك لاكتفوا برأى واحد واتجاه محدد يتعارفون عليه فيما بينهم أو يتناقلونه لا حقا عن سابق ولكن التنوع دليل الجهد الذهنى والعمل العقلى الجاد والأصيل ، ولا يلامون على ترك التفريع لأن العمر العقلى للبشرية قد مر بأدوار ارساء الاصول الاولى ثم جاء اللاحقون فزادوا تفريعات وتدقيقات ، وكان دور العقل العربى مع الأصول والأحكام الاولية •

١ ـ السلطة الالهية :

يرى أنصار هذا الاتجاه أن العقل عاجز عن التمييز بين ما هو خير وما هو شر ، أوما هو حلال وما هو حرام ، وليس فى الأفعال ، ولا فى الأشياء فى حد ذاتها صفة تقويمية وانما الذى يعطيها هذه الصفة هو الشرع الالهى ، ويعتنق هذا المذهب المتدينون عامة ، فيذهب أهل السنة والاشاعرة الى أن التحسين والتقبيح من الله ، كما يذهب الى ذلك كثير من اللاهوتين المسيحيين ممن يرون أن اسناد مصدرية الأفعال الى الله يتناسب مع مشيئته الواسعة وجوب وصفه بالقدرة المطلقة والعلم المطلق، وممن شايع هذا المذهب من الفلاسفة المسيحيين ديكارت ، ودومينيك بارودى ، وانصار فكرة القيمة المطلقة كرينيه لوش [٤٧] وغيرهم .

ويبرز من العرب شعراء رأوا هذا الرأى قبل ميلاد حركة الأشاعرة، وقبل أن يشتهر ديكارت أبا للفلسفة الحديثة فيقول كعب الغنوى فى رثاء أبى المغاور هرم الغنوى :

على خير ما كان الرجال خلاله
وما الخير الا قسمة ونصيب [٤٨]

وبعد أن يصف لبيد بن عامر نفسه بالشجاعة ، ويصف قومه بالعدل والجود والبذل ، وأنهم لا يطبعون ولا يبور فعالهم ، ولا تميل مع الهوى أحلامهم ، وأن هذا البناء الأخلاقى ورثوه عن الآباء حتى سما اليه كهلها وغلامها يقول بعد ذلك مبينا مصدر الفعل عند الآباء والأحفاد معا ومفسرا القسمة والنصيب فى البيت السابق :

فاقنع بما قسم المليك فانما
قسم الخلائق بيننا علامها [٤٩]

---

(٤٧) د/ بدوى الأخلاق النظرية ٩٤ ، ٩٥ .
(٤٨) القالى : الأمالى ح٢ ١٦٨ .
(٤٩) شرح القصائد العشر ٣١٢ ، ٣١٣ .

والخلائق هنا هى الطباع أو الأخلاق الحسنة ، والعلام هو الله ، فقد بين أن الطباع موروثة عن الآباء ولكننا وهم نلناها من الله الذى خلق الطبائع وقسمها ، والله عند المسيب بن علس هو الذى يفضل البعض ممن يشاء بمناقب معينة فى قوله عن ممدوحه قيس :

قيســـا فــان الـــه فضـــــــــله
بمنـــــاقب معـــــــروفة عشر (٥٠)

وهو مذهب النابغة كما نفهمه من صريح مدحه للنعمان بن الحارث :

لهــم شـــيمة لم يعطهــا الله غيرهم
من النــاس والأحــلام غير عواذب (٥١)

أى لهم شيمة وطبيعة وخلق لم يعط الله أحدا من الناس مثلهـا أو مثل حسن فعالهم ، وهكذا ظهر مذهب السلطة الالهية فى بيـان الحـلال والحرام والخلق المحمود والمذموم ، وتمييز بعض الطبائع والخلال على غيرهم •

وتدلنا اشعار هؤلاء على أن السجية والارادة الخـيرة واصـدار الفعل وبروزه كل هذا نابع من سلطان الله ومشيئته •

٢ ــ المصدر الانسانى :

ونعنى بهذا أن القيم والفضائل ترجع فى أصلها الى الانسان ذاته ، اذ العقل وحده كاف فى ادراك حسن الأشياء وقبحها ، والحكم على الأفعال بالخيرية أو الشرية ، والحسن أو القبيح والخـير أو الشر موجـود فى الأشياء بذاتها ، واذا أصدر العقل حكما على شىء أو سلوك ما فانـما قرر ما هو موجود فى الشىء أو لدى الفاعل بالذات ، وحتى الذات الالهية فى نظر العقليين لا تحكم على الشىء بأنه حلال أو حرام الا وفقا لمقتضى الابداع الذى خلقت عليه هذه الأشياء فى ذواتها •

---

(٥٠) شرح شواهد المغنى ٢٩٧ •
(٥١) انظر الديوان ٤٦ وشرح شواهد المغنى ١٢١ •

والذين يرجعون القيم الى الانسان هم الغالبية العظمى من المفكرين والفلاسفة لا فرق فى ذلك بين المعتزلة من المسلمين واللاهوتيين من المسيحيين كالقديس توما الاكوينى ودونس اسكوت وبين المتفلسفين فى ظل الدين كسورين كير كجورد وموريس بلودل الذين يرون أن اختراع القيم لا يكون الا استجابة من نفوسنا لنداء أعلى ، ولا ينشأ الا من علاقة روحية بيننا وبين الله ، ومع هذا النداء ، ومع حكم قهر تلك العلاقة فى طرفها الأعلى فانه يجب معهما أن ينبثق كل شىء منى حسبما ساق ذلك الدكتور بدوى على لسان كير كجورد وبلودل [٥٢] .

وقد تحمس لهذا الاتجاه كثير من الذين تفلسفوا تفلسفا حرا طليقا بعيدا عن الاعتبارات الدينية وسلطان الحق جل جلاله من أمثال فردريك نيتشه وماكس شيلر وغيرهما .

وظهر هذا الاتجاه واضحا فى أشعار العرب ، يؤكد بعضهم على أن الخير والشر مركوزان فى طبائعنا ، وسجية فينا ، وأننا نحس ونفعل ما هو فى وجودنا أصلا ، ويقوم الخيرون بدعوة الغير الى القيم والفضائل وبثها بين مواطنيهم ، ويتوارث البعض من الأحفاد خلال الآباء والأجداد، وتتناقل الفضائل من جيل الى جيل ومن طبقة الى طبقة ، واذا كان أصل الشعور الأخلاقى ومبعثه هو الانسان فانه لابد أن يقوم بين العرب من يرى أن الأخلاق عادة يمكن أن يكتسبها الفرد من غيره أو من مجتمعه ، وبذا تكتمل حلقات المذاهب المتبنية لفكرة المصدر الانسانى وسنفصلها فيما يلى :

أولا ــ الأخلاق فطرية وسجية :

يصر بعض الشعراء على أن القيم لا ترد الينا من خارج وجودنا ، وانما هى سجية فينا وطبيعة ، وكل منا يحس بالقيمة والفضيلة أولا فى عمق نفسه ثم يتصرف تصرفا ملائما لما كانت عليه طبيعته ، وليس من

---

(٥٢) د/ بدوى : الأخلاق النظرية ٩٦ ، ٩٧ .

اليسير أن يغير الانسان ما عليه جبلته مهما كانت الظروف والاعتبارات ، والذين ينطقون بهذا لا يسوقون القول عاطفة يمكن أن تشب وتلتهب تحت تأثير انفعال بموقف ما ثم تتغير تحت تأثير آخر وانما يسوقونه فكرا ثابتا وفلسفة يقينية لا تتبدل مهما تقلبت الظروف والمناسبات ، وهم يدافعون عن فكرهم بالاثبات والبرهنة التجريبيـــة ودحض الرأى المخالف ونبذه .

أما اظهار الفكرة واثباتها فيعبر عنها حنظلة الطائى مادحا نفسه أمام النعمان بن المنذر فيقول :

انى امـــرؤ مـنى الوفـاء سـجية
وجـــزاء كل مـكارم بـذال (٥٣)

ونظيره ما أعلنه النابغة كذلك ، ويبين الحصين بن الحمام بن ربيعة أن الصبر عنده سجية فطر عليها هو وقومه فينشد :

ولمـــا رأيت الـود ليس بنـافعى
وان كان يـوما ذا كواكب مظلمـــا
صـبرنا وكان الصـبر منـا سـجية
بأسـيافنا يقطعـن كفـا ومعصما (٥٤)

ومما لا شك فيه أن ابراز الوفاء والصبر كفضيلتين مركوزتين فينا يراد به عند الشاعرين اكسابهما قوة خلقيـة كبيرة ، والتأكيـد على أن الأخلاق الجبلية من أسمى أنواع السـلوك وأشـدها معا ، هـذا فوق ما تقودنا اليه الأبيات من دلالة على ادراك العرب بأن الشعور الخلقى يمكن أن يكون سجية وفطرية خلقنا عليها ولم ترد الينا من خارج ذواتنا، وفى هذه الحالة يكون سلوكنا تصورا دقيقا مطابقا لما عليه وجودنا ، ولا يمكننا أن نكون على غير ما طبعنا عليه .

---

(٥٣) الميدانى مجمع الأمثال ٤٠ . وديوان النابغة ١١٩ .

(٥٤) شرح المفضليات ح١ ٢١١ .

وعن النقطة الأخيرة الرامية الى أن سلوكنا صورة لوجودنا الحقيقى يقول الطائى :

فلو صـــورت نفســـــك لـــم تزدهــــا
على ما فيـــــك من كـــرم الطبـــاع (٥٥)

وأما البرهنة التجريبيـــة على أن الأخلاق الفطـــرية ثابتة وقوية . وتصور وجودنا الحقيقى ، ومن العسير تغييرها فهى حال غنية الطائية أم حاتم الطائى عندما حبسها اخوتها أياما لتجوع وتمتنع عن الانفـــاق والجود والبذخ فى العطاء ، وعندما أطلقوها فى الصحراء فريدة وحيـــدة لتجوع فتذوق ألم الحرمان كى تخشى مغبة الانفاق الكثير فتدخر لنفسها أو تخاف عاقبة الأيام ، الا أنهم بعدما فعلوا ذلك بها وأعطوها صرة منحتها أول سائلة ، ثم قالت وهى تلتفت الى مـــن حولهـــا ممن ينصــــحونها بالتخفيف فى الانفاق :

وهـــل ما تـــرون اليـــوم الا طبيعــــة
وكيف بدركى يا بن أمى الطبائعـــا (٥٦)

أى أن ما بى هو طبيعة وجبلة لا أستطيع ادراك تغييره .

الشرسجية كذلك :

وليست الأخلاق سجية فى طرفها المحمود فحسب بل هى كذلك فى صورها المذمومة أيضا يقول الاشـــجعى فى عرقوب اليثربى الذى أخلف وعده يوما :

وعـــدت وكان الخلف منـــك ســـــجية
مواعيــــــد عـــرقوب أخـــاه بيثرب (٥٧)

---

(٥٥) زهر الآداب هامش العقد الفريد ح١ ١٥١ .
(٥٦) الدرة الفاخرة ١٢٨ .
(٥٧) نفسه ١٧٧ .

وكما حكموا بأن الفضائل المركوزة لا تقبل التغيير ولا يمكننا ذلك فقد حكموا كذلك مع الأخلاق المرذولة يقول الربيع بن أبى الحقيق ويروى لقيس بن الخطيم :

وبعض خـــلائق الأقـــوام داء
كـــداء الشـــيخ ليس له شـــفاء (٥٨)

فالخلائق الشريرة المركوزة فى طباع البعض لا يمكن علاجها ، تماما كالشيخوخة وهى مرحلة طبيعية لا تعالج ولا تداوى •

نبذ الرأى المخالف وهو الاكتساب :

وعن دحض الرأى المخالف وابطاله وعـدم الاعتـداد بالأخـلاق المكتسبة فان العرب قد ابتدأوا هذا الجانب باعلاء الأخـلاق الجبليـة ورفض غيرها فقال عبيد بن الأبرص :

لا يعظ الناس من لا يعظ الد هـر ولا ينفـع التلبيب
الا ســجايا مــن القـــلوب
وكم يـــرى شـــــائنا حبيب (٥٩)

والتلبيب هو محاولة التخلق ، وهى لا تنفع فى السلوك ، ولكن التى تصلح وتقوى هى السجايا التى فطرت عليها القلوب ، وعبـارة عبيـد دقيقة فى بابها لأنها توقفنا على كون الأخلاق سـجية ، وعلى الشـعور الاخلاقى بقيمة الفضائل والرغبة فيها ، وميل الانسان الى الخير منها ، والنفور من الشر ، وذلك كله مفهوم من قوله الا سجايا من القلوب حيث ربط بين السجايا والقلوب التى هى أرق مراكز الشعور والاحسـاس ، ومحط الميل والعقد الارادى •

واستندوا فى الدفاع عن الأخلاق الفطرية ونبـذ ما سـواها من الأخلاق المكتسبة الى عاملين اثنين :

---

(٥٨) البيان والتبيين ح٢ ١٨٦ •
(٥٩) جمهرة اشعار العرب ٢٠٢

العـــامل الأول :

قولهم ان صاحب الاخلاق الفطرية تقع منه الأفعال بسهولة ويسر لمناسبتها لما جبلت عليه نفسه ، ولأن الافعال اعلان ظاهر للوجود الباطن ، فاذا كان الوجود مطبوعا على الخـــير لزم أن تـــكون الأفعـــال كذلك ، وصدرت بلا عناء ولا مشقة ، وعن هذا العامل يحدثنا رجل من بنى أسد فيقول :

ألا ان خـــير الـــود ود تطـــــوعت
لـــه النفس لا ود أتى وهــــــو متعب

والتطوع الانقياد فى سهولة ، وهو لا يتأتى الا لمشاكلة بين السلوك والوجود الحقيقى ، على عكس ما لو حدث اختلاف بينهما وحاول العقل بحبه وتمييزه للخير أن يرغم الطبيعة النفسية على فعل سلوك لم يـــكن من عناصر وجودها الغالبة عليها فان العقل يجهد تفكيره ، ويتعب صاحبه ولا يأتى الفعل صادقا تاما مناسبا وموافقا للمطلوب .

العامل الثـــانى :

ومادام التفاوت موجودا بين السلوك والوجـــود فانه مهـــما حاول العقل ارغام النفس على فعل شىء ليس من طبيعتها فانها ستظل متيقظة للنكوص على عقبيها ، والردة الى تحقيق المشاكلة بين وجودها وصور أعمالها الظاهرة ، ولابد بعد ذلك مهما حاول انسان أن يسلك سلوكا حسنا أو مقبولا وفاضلا ولكنه ليس مركوزا فيه فانه سيعود الى ما جبل عليه والى ماوافق طبيعته ، وفى ذلك يقول زهير :

ومهـــما تكن عنـــد امرىء مـــن خليقـــة
ولو خالها تخفى على النـــاس تعلم (٦٠)

---

(٦٠) الديوان ٣٢ وشرح القصائد العشر ٢٤٠ وجمهرة اشعار العرب ح١ ١١٤ .

ويقول ذو الأصبع :

كل امرىء راجع يوما لشيمته
وان تخالق أحيانا الى حين (٦١)

وفي صورة رمزية يقول حاتم :

ومن يبتدع ما ليس من خيم نفسه
يدعه ويغلبه على النفس خيمها (٦٢)

ورددت هذا المعنى أم الهيثم الكلابية .

وفي النهاية فان عنترة يرى الموت الحقيقي أولى من حياة يكون الانسان عالة على غيره في صفاته وأخلاقه وفعاله ، ويكتسب الشمائل من غيره ولا تكون طبيعية فيه يقول :

وللموت خير للفتى من حياته
اذا لم يثب للأمر الا بقائد (٦٣)

أي اذا لم يكن لديه دافع ذاتي نحو المعالي .

ثانيا ــ الأخلاق موروثة :

ويجيب العرب عن الأسئلة المتعلقة بأصل الشعور الأخلاقي باجابة أخرى بعد الهبة والمنة وبعد السجية والفطرة فيقولون ان هذا الاحساس بالقيم والفضائل والمجد توارثناه صاغرا عن كابر ، وفرعا عن أصل ، وبالتالي فان هذه الفضائل قد تكونت لدى الأفذاذ ، ووجدت عند العباقرة المؤهلين لذلك ، وعند أرباب النفوس القوية ، وأحستها النفوس واستشعرتها ثم سلكت بمقتضاها ، وأورثها الخلف من بعدهم ، ويضرب على هذا الوتر زهير بن أبي سلمى في مدحه لهرم بن سنان والحارث بن عوف المريين يقول :

---

(٦١) شرح المفضليات ق ٢ ٥٩٨ ، ورغبة الآمل من كتاب الكامل ح١ ٩١ والكامل للمبرد ح١ ١٣ .
(٦٢) الحماسة ح٢ ٣٣٢ .
(٦٣) القالي : الاقالي ح٢ ١٨٤ .

فمـا بك مـن خـير أتـوه فانـما
توارثـه آباء آبائهـم قبـل
وهـل ينبت الخطى الا وشـيجه
وتغرس الا فى منابتهـا النخـل (٦٤)

ويعترف عمرو بن الأهتم بأنه أخذ المكارم ممن فوقه فينشد :

نمتـنى عـروق مـن زرارة للعـلى
ومـن فـدكى والأشـد عـروق
مـكارم يجعـلـ نالفتى فى أرومـة
بقـاع وبعض الوالدين دقيـق (٦٥)

وكذلك يعترف عمرو بن كلثوم قائلا :

ورثنـا المجـد قـد علمت معـد
نطـا عـن دونـه حتى يبينـا

وقد ورث وسيورث من بعده الفضائل والشجاعة :

ورثناهـن عـن آبـاء صـدق
ونورثهـا اذا متنـا بنينـا (٦٦)

ويقول بن خذاق العبدى :

وجـدت أبى قـد أورثـه أبـوه
خـلالا قـد تعـد مـن المعـالى (٦٧)

ويصف ذو الأصبع العدوانى نفسه بأنه أبى وابن أبى ، وابن أبى ، أبى من أبيين ، وهو محافظ على حقوق القربى لا يقطعها ، عف ندود ، بفتح بابه دائما للصديق ، ولا يمنع خيره أو يمن به على أحد ، ولسانه لا ينطلق بالمنكرات على الأدنين ثم يقول بعد هذا كله :

---

(٦٤) ديوان زهير ٤٤ .
(٦٥) د/ ابو الأنوار : الشعر الجاهلى ٦٨ .
(٦٦) شرح القصائد العشر ٤٢١ .
(٦٧) الأمالى ح٢ ٢٢٦ .

عنـــدى خــلائق أقــوام ذوى حسب
وآخــرين كثـــير كلهـــم دونى (٦٨)

وكذلك يفعل الأعشى فيذكر أن الأســود بن المنذر بن امرؤ القيس عنده البر والتقى ويحمل ما ثقل على غيره ، وهو يصــل الرحــم ويفك الأسرى ، ويفى اذا أجار ولا غرو فهو :

فرع جود يهتز فى غصن المجد كثير الندى عظيم الجمال (٦٩)

والعباس بن مرداس يقول :

والمجد يورث أخماسا وأسداسا (٧٠)

ويعترف قائلا :

لنـــا شـــيم غـــير مجهـــولة
يورثهـــا الأكـــبر الأكـــبر (٧١)

وكأن الصغير لما نشأ وشب حاملا للفضائل والشيم صح أن يسميه الأكبر بما حمل عن الأكبر السابق ، ولولا هذا الارث لماتت الفــروع ، وما استطاعت أن تقيم لنفسها شيما ومجدا ، وبذا ينطق موبال بن جهم المدحجى أو بشر بن هذيل الفرادى :

وكم رأينـــا مـــن فــروع طـــويلة
تمــوت اذا لم يحيهــن أصـــول (٧٢)

ويوافقه هذيل بن ميسر الفزارى :

وكائن رأينـــا مــن فــروع طــويلة
تمــوت اذا لم يحيهـــن أصــول (٧٣)

---

(٦٨) رغبة الآمل ج١ ٩٢ .
(٦٩) شرح شواهد المغنى ٢٣٤ .
(٧٠) الأغانى ج١٩ ٦٦٠١ .
(٧١) نفسه ج١٩ ٦٨٥٣ .
(٧٢) شرح شواهد المغنى ٢٩٩ .
(٧٣) الأمالى ج١ ٦٣ .

وقد جاء نظيره على لسان طرفة والأعشى وعميرة بن جعل (٧٤) .

طريق الارث وقيمته فى نشر الفضائل :

قبل أن نتحدث عن فاعلية هذا الطريق فى نشر الأخلاق وبثها بين العرب والمحافظة عليها لابد أن نضع تحت أعيننا عدة حقائق هامة ، منها أن القيمة الخلقية التى عرفت فى المحيط السلوكى بالفضيلة — حسب ما هو مقرر لدى فريق العقليين الذين يرون أن الانسان هو مصدر الفضائل ، ومنبع الشعور الخلقى — لابد أن توجد تلك القيمة أو الفضيلة فى شخص حامل لها متصف بها ، وليست قادمة الى الذوات من خارج أنفسهم ، ومع أنها كائنة فى شخص حامل وموصوف بها الا أنها قابلة فى الوقت ذاته للادراك والاستشعار بها من الغير ، وهذا الغير يدرك أو يحس الفضيلة فى حاملها بادراك خاص واستعداد سابق على وجود فضيلة الشجاعة مثلا فى شخص يتصف بها ، ونحن نتعامل مع القيم العقلية والجمالية والخلقية التى نحسها أو ندركها فى الغير بدافع الرغبة فى هذه القيم ، تلك الرغبة التى تتولد فينا قوة وضعفا طبقا لمراتب القيم وما تثيره فينا من رغبات نحوها ، فكلما كانت القيمة عالية كانت الرغبة فيها شديدة ، وتقل الرغبة أو تهبط حسب دنو رتبة القيمة .

وبجانب الادراك الخاص الموجود فينا نحو القيمة والرغبة التى تثيرها فينا نحوها فان علاقتنا بالقيمة والفضيلة تقوم على أساس ثالث هو جواز انتقال الفضيلة من الحامل لها الى من استثيرت رغبته فثارت ، والى من كان لديه ادراك سابق على ظهور فضيلة ما ، هذا الادراك صالح للتعامل معها بحيث تنفعل الرغبة مع الادراك ويجذبان تلك الفضيلة القابلة للانتقال من الحامل الى المنفعل ، وينشأ من التقاء الثلاثة : الرغبة ، والادراك ، والفضيلة القابلة للتحول نوع من التجريد والانتزاع للقيمة يترتب عليه شيوعها واستحسانها فى ذاتها بصرف النظر عن فاعلها ،

---

(٧٤) ديوان طرفة ٨٣ ، وديوان الاعشى ٣٩ وشرح المفضليات ٩٣٠ — ٩٣١ .

وبذا تكتسب القيمة ألوانا من الجمال والتقدير ، فهى جميلة فى ظهورها على يد شخص فاعل متصف ، وهى عذبة مستحسنة نستمتع بهـا ونحن نقوم معها بتجربة ذاتية أثناء احساسنا بها ظاهرة فى الغير تزينه وتكسبه تقديرا ، وهى ذات تقدير مطلق عندما ننتهى من تجربتنا معها بنوع من التجريد الذى يسمح بشيوعها وتحقيقها فى أكثر من شخص ، وتجاوزها لحدود الذات التى ظهرت معها ونجمع فى أيدينا خيوط هذه الحقيقة فنقول انه بالضرورة والاحساس والشعور توجد قيمة لها حامل وفاعل وهناك رغبة فيها تساوى تلك القيمة قوة وضعفا •

ويوجد لدى الآخرين ادراك مسبق يستطيع التعـامل مع القيم المحسوسة أو المدركة وعن طريق الرغبة والادراك وجواز انتقال القيمة تحدث عملية التجريد الذى يكسب القيمة ميزة الشيوع والاكتساب •

ومن بين تلك الحقائق المرموقة التى تحمس لها نيتشة (١٨٤٤ — ١٩٠٠) ان القيم بما أنها من وضع الانسـان ولابد لهـا من حامل فهى خاضعة لمركز هذا الانسان فى الحياة ، فلا يمكننا أن نسوى بين القيـم الصادرة عن الأخيار أو الأقوياء أو الاعلون أو السادة أو غيرهم ممـن رمز اليهم هذا الفيلسوف بلقب (الاسد) وبين القيم التى هى وليـدة الصفات النفسية للطبقة الضعيفة من الفقراء والبائسين والمرضى والعجزة ممن دعاهم بالعبيد ، بل ان قيم السادة أو صفات الأسد من العزة والقوة والشجاعة والارادة القوية وحب الحياة والتشبث بها تفوق بكثير صفات وشمائل الفقراء من زهد وصبر وتحمل وتواضع الى آخره ، وبالتالى فان القيم مخلوقة بواسطة السيد والعبيد معا ولكنها فى صراع مستمر ، حيث تتصارع فضائل القوى لتنتصر على فضائل الضعيف ، وتحاول قيم السادة تحطيم قيم العبيد ، وتتمسك القيم العليا بالبقاء لتجرف أمامها القيم الدنيا [٧٥] •

---

(٧٥) د/ بدوى الأخلاق النظرية ٨٩ — ٩٣ ، ٩٧ — ٩٩ •

ونحن من جانبنا قد نوافق نيتشه على أن الأخلاق من صنع الانسان قويه وضعيفه ، وأن منها جناحا قويا وآخر ضـــعيفا ، ولكننا لا نوافقــه بالاطلاق على أن أخلاق الأسد يجب أن تنتصر أبدا أو أن تزيح أمامها أخلاق العبيد ، وبعبارة أدق ليست أخلاق الأسد هى التى يمكن أن تتحقق دائما فى هذا الوجود البشرى والزمان والمكان لكل أفراد الانسانية لعلة واحدة هى أنه يستحيل أن يخلو العالم من الفقراء ، وأن يسلم الأقوياء من فترات المرض والضعف ، واذا كان الأمر كذلك فانه من الضرورى أن تبقى أخلاق العبيد مسايرة لأخلاق السادة أو الأسد ، وأن القـــوى فى ساعة المرض ليستعير من المريض أخلاقه حتما واذا لم يفعل ذلك ، ولم يتسلح بسلاح الصبر والتجلد ، واذا انتكس الغنى فافتقر أياما أو خسر فى صفقة دون أن يتجلد بأخلاق الفقراء فى الزهد والتواضع فليس أمام القوى الذى مرض والغنى الذى انتكس الا أن ينتحر جزعا مما أصابه والحال أنه لا يملك فى مرضه ونكسته سبيلا سريعا للخروج من أزمته ، واذا تخلص من حياته فقد خسر أخلاق الأسد والعبد سواء بسواء بفقده للحياة ذاتها .

وقد اخطأ نيتشة فى تصوره للتـــكوين الأخلاقى وخلق القيـــم ، وتغلبت عليه نزعته الالمانية فى تقسيم الانسانية الى قوى يتسلط والى عبيد لا يستحقون الحياة والبقاء ، بل الغلبة للقوى وحـــده ، والعنصر النقى والفرد الذكى هو الجدير بالقيادة والزعامة ، وكان عليه أن يدرك طبيعة الحياة ، ولو أنه عاش حتى شهد انتحار هتلر ساعة الهزيمة لغير موقفه الأخلاقى تماما .

وانما قدمت هذه الحقائق ، واسهبت فيهـــا قليــــلا لنقف على سر استمرار الأخلاق وانتقالها من طبائع الأجداد الى الابناء ، ومن وصايا الحكماء الى الافراد ، ذلك لاننا لو استعدنا ما سقناه توا أمام أذهاننا ونحن نستمع الى تحديد زهير لأشخاص بعينهم كهرم بن سنان يمثلون الطبقة الممتازة والعليا والذكية التى تقوم بتوريث المجد وبالباقيات العليا

من الشمائل فى قوله لهرم :

فلو كان حمد يخلد الناس لم تمت
ولكن حمد الناس ليس بمخلد
ولكن منه باقيات وراثة
فأورث بنيك بعضها وتزود

ولأن هرما تميز بحمله لأنواع من القيم ونشرها دعاه زهير بالمورث (٧٦) .

لو استعدنا ما سبق ونحن نقرأ وصايا هرم أو ذى الأصابع لابنه أو عبد قيس بن خفاف لابنه جبيل أو غيرهم لأدركنا أن الفضائل قد حملها هؤلاء الأعلون من أسياد العرب وأشرافهم ، وأن الافراد قد أثيرت الرغبة فيهم نحو هذه القيم واستشعروها بالادراك المسبق المودع فى كل بشرى ودخلوا مع الفضيلة فى علاقة مباشرة وتجربة خاصة بحكم جواز انتقالها وأنهم استحسنوها بعد ذلك فى حد ذاتها بصرف النظر عن كونها فى هرم أو ذى الأصبع أو عبد قيس وهى مرحلة التجريد ، وأن تلك القيم سرت بعد انتزاعها وتجردها بين النفوس المتطلعة اليها فتخلق الكثيرون بها واقتدوا بغيرهم فيها ، ولو لا تحقيق ذلك كله بلغة العصر وتحليله ما شاعت الأخلاق بين الأفراد فى الماضى على ساحة الجزيرة العربية ، وما استطاع الأبناء تقليد الآباء والأجداد فى أخلاقهم ، وما كان هناك داع للتنبيه الشديد على الاستفادة من الارث الأخلاقى .

ولك أن ترجع الى وصية ذى الأصبع لابنه أسيد والتى جاء فيها :

أأسيد ان مالا ملكت
فسر به سيرا جميلا
أبنى ان المال لا
يبكى اذا فقد البخيلا

---

(٧٦) ديوان زهير ٨٤ — ١٣٠ — ١٣١ .

وابســـط يمينـــك بالنـــدى
واممـــدد لهـا بـاعـا طـــويلا

ويتوسع ذو الأصبع فى معانى الجود والكرم ثم ينتقل الى مؤاخذة الكرام ومودتهم ، والى نبذ اللئيم وعدم مودته ، واتخـاذ الصـاحب المناسب فى السفر مع ركوب الأهوال والمخاطر وتعود الجرأة والشجاعة والعزيمة والاقدام فى الأمور والمهـمات (٧٧) ، وكذلك يفعـل عبد قيس ابن خفاف مع ابنه جبيل فيقول له :

أجبيـــل ان أبـاك كارب يومـــه
فاذا دعيت الى العظـــائم فاعجـــل

ويوصيه بتقوى الله :

اللـــه فاتقـــه وأوف بنـــذره
واذا حلفت ممـــاريا فتحـــلل

الى غير ذلك من اكرام الضيف والاغضـاء عن عيوب الصـديق . ووصل المواصل الودود وترك الخائن وأهـل السـوء ومحـله وداره ، والتثاقل عن فعل الشر ، مع القوة فى رد ظلم العدو ، والاستغناء بالله والصبر على الخصاصة ، وملازمة الحلم فى الأمور كلهـا ، وتخير أعف الأمور عند احتمالها ثم يقول فى النهاية :

أوصـــيك ايصـاء امرىء لك ناصـح
طبن بريب الدهـر غـير مغفـــل (٧٨)

ويذكر الأعشى وصية أبيه له فى قوله :

ان الأعـــز أبانا قال لنـــــا
أوصـــيكم بثـلاث اننى تلف (٧٩)

---

(٧٧) د/ ابو الأنوار الشعر الجاهلى ٤٧ ــ ٤٨ .
(٧٨) نفسه ٣٣ .
(٧٩) ديوان الأعشى ١١١ .

وساق اكرام الضيف والجار وقتال العدو عند الاغارة •

وهكذا لعب الشعراء والحكماء دور الفلاسفة فى بث الفضيلة ونشرها وتوريثها ، وأقول فى النهاية ان هذا الدور قد اضطلع به الشعراء من السادة والعبيد معا فكان تأبط شرا وغيره من الصعاليك على قدم عال فى نشر كثير من الفضائل مع صعلكتهم واغارتهم ، بل انهم دافعوا عن الصعلكة بحجج أخلاقية بحته •• أهمها الجود واطعام الفقراء وأغاثة الملهوف ، واعطاء المحرومين وكانوا هم فى أنفسهم مثالا فاضلا لتطبيق المبادىء الأخلاقية فى الصعلكة لاسيما ذلكم الصعلوك الشهير عروة ابن الوردالذى كان وفيا الى أبعد الحدود فى العدل والمساواة بينه وبين زملائه من الصعاليك وكم كان يؤثرهم على نفسه وينصفهم منها •

ثالثا ــ الأخلاق عــادة مكتسبة :

ونصل فى النهاية الى رأى مــن قال : ان الأخــلاق عادة يمكن أن يكتسبها الفرد بطرق متعددة وتتطاير الفضائل والقيم بين الأفراد وعلى ساحة المجتمع من المصادر السابقة التى هى الهبة الالهية للبعض ، وكونها سجية للبعض الآخر ، ومن دعوة الحكماء والشعراء ووصايا الآباء للأبناء كل هذا يعطى رصيدا من الشمائل يسمح لمن أراد أن يكتسبها بالتخلق عليها والتأدب بها ، وفى هذا المصدر من الأخلاق يدخل العامل الاجتماعى فى تشكيل قيمه دخولا أوليا •

ويعترف اكثم بن صيفى بجواز اكتساب الفضائل عندما يقول (ذللوا أخلاقكم للمطالب ، وقودوها الى المحامد ، وعلموها المكارم ، ولا تقيموا على خلق تذمونه من غيركم) (٨٠) •

وليسمح لى القارىء الكريم لانقل له نصا عن دور كايم صاحب فكرة الأخلاق الجماعية أو الاجتماعية وأنها تسمو على سائر القيم الانسانية وعواطفها فوق جميع العواطف كذلك يقول دوكايم (١٨٥٦ ــ ١٩١٧) •

---

(٨٠) ابن عبد ربه العقد الفريد ح١ ٦٨ •

(ولكى تكون الأمور الأخلاقية منقطعة النظير هكذا فلابد أن تكون العواطف التى تعين قيمهـا لهـا نفس الطابع ، أى يجب أن تـكون هى الأخرى منقطعة النظير بين سائر الرغبات الانسانية ولابد أن تكون لها مكانة وطاقة تجعلانها ذات مكانة خاصة بين حركات حساستنا ، والعواطف الجماعية هى التى يتوافر فيها هذا الشرط : فلأنها الصدى فى نفوسـنا لصوت الجماعة العظيم ، فانها تخاطب ضمائرنا بلهجة مختلفة تماما عن لهجة العواطف الفردية المحض ، انها تخاطبنا بصوت عال ، وبسـبب أصلها فان لها سلطانا وقوة خاصين ، ومن هنا يتبين كيف أن الأشياء التى ترتبط بها هذه العواطف تشارك فى هذه المكانة نفسـها ، وتحتل مركزا عاليا يسمو على سائر الأمور بمسافة مقدارها هو مقدار المسـافة التى تفصل ذينك النوعين من حال الشعور) (٨١) •

وكل م نالنصين : نص اكثم بن صيفى ودور كايم يهدفان الى غاية واحدة هى خضوع الفرد للأخلاق التى يتطلبها المجتمع ، والتى لا تذم بين الأفراد ، كما يلتقى النصان عند التحليل فى العناصر الرئيسية :

وأول هذه العناصر :

جعـل الأخلاق الاجتماعية هى الحاكمة على سـلوك الفرد وهـذا واضح من فلسفة دو ركايم كما يظهر بجـلاء من قول اكثم فى العبـارة الأولى : ذللوا أخلاقكم للمطالب ، فهذه المطالب ليست من النوع الذاتى والأنانى الذى يخضع فيه الفرد لمطالب ذاته ، وانما هى مطالب المجتمع والأفراد الذين يعيشون فيه ، والعبارة الأخيرة أيضا تشير الى النفور من المذموم الجماعى •

أما العنصر الثانى :

فهو تحديد العلاقة وتوضيح الرباط الشعورى بين ذواتنا ومطالب الغير أو أخلاقه ، ولقـد أفاض دور كايم فى ابراز العواطف وحساستها

---

(٨١) د/ بدوى نقلا عن كتابه الاخلاق النظرية ٩٧ .

وكونها صدى لصوت الجماعة العظيم فينا أما اكثم بن صيفى فاكتفى بأن أشار الى الرباط الشعورى بيننا وبين الغير فى قوله : ولا تقيموا على خلق تذمونه م نغيركم •

على أنه يمكن أن تكون العبارة الأولى دالة مع الثانية على العنصرين معا ، فهما من ناحية آمران بفعل المطلوب الجماعى ، وناهيان عن المذموم عند الغير الذى يعيش فى المجتمع ، ومن ناحيــة أخرى فان حساسيتنا وشعورنا بحاجة الغير والاستجابة لها ، ونفورنا من المذموم بين المجتمع كل هذا ما عناه دور كايم بالعواطف الســامية ، لأن الاســتجابة للمطلوب والنفور من المذموم من أخص خصائص الشعور الانسانى ، وبذا تكون العواطف النفسية ، والشعور بما يجب فعله ويلزم تركه هى العلاقة بين سلوكنا وتوجيهه وبين ما يتطلبه المجتمع ويحمــده أو ينفر منه ويذمه ، وتكون الواطف أيضا هى الصدى لصوت الجماعة حسبما ذكر اكثم بن صيفى بشىء من الوجازة ووضوح الدلالة معا •

اعتراف العرب بالتخلق :

واذا قلنا ان العربى سيجد فى مجتمعه رصيدا من الأخلاق كحصاد للأخلاق الدينيــة والفطرية والموروثة يســتطيع أن يتوافق معهــا وأن يستجيب لها كما قال اكثم فان كثيرا من العرب قــد بينوا أن تحقيــق التكيف الخلقى واكتساب الشمائل لا يتأتى الا بالمحاولات المستمرة من الانسا ن، ولا يحصل الا بالتخلق والتعمل فى الفضائل حتى تصــير له خلقا ، وعندما نستمع الى أقوال بعضهم نتصور أن تزيين النفس بالأخلاق لا يتأتى الا بعد ما يجتاز الانسان مراحل الاكتساب والتفعــل مع كل فضيلة •

فهذا عامر بن الظرب يقول (يا معشر عدوان : الخير ألوف عزوف وانه لن يفارق صاحبه حتى يفارقــه ، وانى لم أكن حكيما حتى صاحبت الحكماء ، ولم أكن سيدكم حتى تعبدت لكم) (٨٣) •

---

(٨٢) الأمالى : ح٢ ١٧٦ •

ولم يفته كما نرى أن يبين طبيعة الخير وطبيعة النفس ، فيذكر ابتداء أن طبيعة الخير أليفة عزوفة يمكن أن تؤلف وتعرف وبالتالى تكتسب ، وأن طبائعنا هى الأخرى قابلة للتبديل والتعديل والتشرب والاستفادة ، ولو لم تكن طبيعة الخير وطبيعتنا على هذا النحو ما أمكن للخير أن ينتقل الينا ، وما جاز لطبيعتنا أن تستحوذ عليه وتتطبع به ، وطبقا لبيان هذا الحكيم فانه قد صار حكيما بعدما صاحب الحكماء ، وقد كان خلوا من الحكمة والمعرفة وهما أعظم الفضائل ، فلما صاحب الحكماء استفاد منهم وتعلم وصار حكيما ، ولم يكتسب السيادة الا بعد أن لانت نفسه وذللت للأفراد ومطالبهم وحاجاتهم .

وهنا ندرك أن فضيلة الحكمة والمعرفة سابقة على فضيلة السيادة والمروءة حسبما يتضح من كلام عامر بن الظرب .

ويعترف حاتم الطائى أن الأخلاق يمكن أن يكتسبها الراغبون والطالبون وعشاق الفضيلة فينشد :

تحمل عن الأدنين واستبق ودهم
ولن تستطيع الحلم حتى تحلما

ويقول :

وذو اللب والتقوى حقيق اذا رأى
ذوى طبع الأخلاق أن يتكرما (٨٣)

ويشاركه فى اتخاذ التكرم طريقا للكرم عمرو بن العاص بن وائل السهمى (٨٤) .

وشعرهما فى هذا الصدد يوضح أن الأخلاق لا تنال الا بالتفعل أو التكسب ، وجدير بمن كان له لب وعنده فتوة أن يحاول التخلق ، وأن

---

(٨٣) الديوان : ١١١ .
(٨٤) الأغانى ح٩ ٣١٧٩ يقول :
فليس الفتى ولو اتمت عروقه　　بذى كرم الا بأن يتكرما

يقتدى بأرباب المثل الأخلاقية ، والقدوة الحسنة ، وأن يصانعهما فى فعلهما حتى تصير الفضائل له طبعا وخلقا .

طرق التخلق :

دعا العرب الى اكتساب الفضائل والاقتداء بالنماذج الخيرة ، ولكن هل رسموا طريقا محددا للوصول الى تلكم الغايات الأخلاقية ؟

ان المتتبع لأقوالهم فى هذا المجال يدرك أنهم وضعوا عدة علامات هامة على طريق الوصول الى تأديب النفس وتعديل سلوكها ، وهى أشبه بطرق المتصوفة منها الى طرق علماء النفس ومفكرو الأخلاق ، وتتجلى طرق التخلق فيما يلى :

١ — معرفة النفس ومجاهدتها :

وأول هذه الطرق ، ومبدأ السلوك نحو الغاية الكمالية فى الأخلاق هو ما أجاب به قس بن ساعدة عندما سأله قيصر الروم عن أفضل العقل قال (معرفة المرء بنفسه) (٨٥) واذا كان سقراط قد بدأ فى توجيه الانسان اليونانى نحو الأخلاق التى هدمها السوفسطائيون ابتداء من نقطة (اعرف نفسك) فان قس بن ساعدة قد ابتدأ من تلك النقطة دون أن يعرف شيئا عن سقراط ولا عن المعبد الذى كتبت عليه عبارته المشهورة .

وغنى عن القول بأن معرفة النفس ضرورية فى توجيه سلوكها نحو الكمالات المطلوبة لأن من خفيت عليه جوانب نفسه صعب عليه قيادها وسوقها الى الخير المنشود ، ومن عرف طبيعتها استطاع أن يستغل وينمى دوافع الخير ويعالج ويقتلع نوازع الشر .

والنفس راغبة اذا رغبتها
فاذا ترد الى قليل تقنع (٨٦)

---

(٨٥) الأمالى ح٢ ٤٣ .

(٨٦) ديوان الهذليين ح١ : ٣ وفى محاضرات الأدباء ح٣ ١٩ واذا ترد الى قليل .

وطالما هى كذلك فيمكن لنا علاجها كما يقول النمر بين تولب :

أعـــــــــذنى رب مـــن حصر وعى
ومـــــن أعالجهـــــا عـــــلاجا (٨٧)

وتعالج كل نفس بما تنصلح عليه فصاحب الهوى لابد أن ينتــزع هواه وأن يتغلب عليه ، وقد أشار عنترة الى ذلك فقال :

انى امـــرؤ ســـــمح الخليقـــة ماجـــد
لا أتبــــع النفس اللجـــوج هواها (٨٨)

فما وصـــل الى ســـماحة الأخـــلاق الا باقتلاع الهـــوى وعـــدم الانصياع له ، كما ان النفس الشـــحيحة تسخى بالجـــوع ، وقـــد قال بعضهم :

لعمـــرك ما ســـليت نفســـا شـــــحيحة
عن المـــال فى الدنيـــا بمثـــل المجـــاوع

وقال آخر :

لقـــــد غنيت نفسى عليـــك شـــــحيحة
ولـــكن يســـخى النفس جوعهـــــا (٨٩)

واذا جزعت النفس من المكاره فلابد من حملهـــا وتصـــبيرها يقول السموأل بن عاديا :

اذا المـــرء لم يدنس من اللؤم عرضـــــه
فـــكل رداء يرتـــديه جميـــــــل
وان هـــو لم يحمـــل على النفس ضيمها
فليس الى حســـن الثنـــاء ســـبيل (٩٠)

أى ان لم يصبر النفس على مكارهها فلا سبيل الى اكتساب حسن الثناء .

---

(٨٧) محاضرات الأدباء ح١ ٦٣ .
(٨٨) الديوان ٧٦ .
(٨٩) البيان والتبيين ح٣ ٣٤٢ .
(٩٠) ديوان الحماسة ح١ ٢٨ .

وبعد أن ينتزع منها جذور الشر فعليه أن يكرمها ويعمل على غناها يقول حاتم .

ونفسك فاكرمها فانك ان تهن
عليك فلن تلقى لها الدهر مكرما (٩١)

ونظيره قول مالك بن حريم الهمداني :

واكرم نفسى عن أمور كثيرة
حفاظا وأنهى شحها أن تطلعا (٩٢)

ويقول قيس بن الخطيم :

غنى النفس ما استغنى غنى
وفقر النفس ما عمرت شقاء (٩٣)

وعليه ان يديم ذلك وأن يزداد من الخير دائما ، يقول عدى بن زيد بن حماد :

فلا تقصرن عن سعى من قد ورثته
وما استطعت من خير نفسك فازدد

واذا لم يفعل ذلك ، ولم يزدد من الخير واذا لم يقتلع جذور الشر فلن يستطيع اصلاح **نفسه ولن يهتدى** لمعانى الحكماء والمرشدين حسبما جاء في قصيدة عدى أيضا (٩٤) .

٢ ــ تأثير الصحبة :

وتحدث العرب عن قيمة الصحبة فى التأديب والتخلق وتأثيرها فيقول طرفة :

عن المرء لا تسأل وسل عن قرينه
فكل قرين بالمقارن يقتدى (٩٥)

---

(٩١) شرح شواهد المغنى ٣٢١ .
(٩٢) الأصمعيات ٦٣ ــ ٦٤ .
(٩٣) الديوان ١٠١ .
(٩٤) جمهرة اشعار العرب ٢٠٧ .
(٩٥) الديوان ٦٩ .

ويصف قيس بن الخطيم خليله الذي يرتضيه بأنه من أولى الرأي والفهم لاسيما عندما تهجم الأحداث فينشد :

سلى من نـديمي في النـدامى ومألفي
ومـن هولي عنـد الصـفاء خـدين
وأي أخي حـرب اذا هي شـمرت
ومـدره خصـم بعـد ذاك أكـون
واني لأعتـام الرجـال بخلـتي
أولى الرأي في الأحـداث حين تحين (٩٦)

فهو لا يختار لخلته الا نديما في الرخاء والسلم ، صديقا وفيا في الشدائد والأحداث ، وهو عند أوس بن حجر الوفي بالعهد ، الذي تدوم اخوته ويحافظ عليها مقبلا ومدبرا ، وتأمنه في غيابه وبعده ويقترب منك عند الحاجة (٩٧) .

وقد وضعوا في النهاية دستورا للصحبة فقالوا في أمثالهم (خالطوا الناس وزايلوهم) قال الميداني : أي عاشروهم في الأفعال الصـالحة . وزايلوهم في الأخلاق المذمومة (٩٨) ، وهكذا تلعب الصحبة دورها في بث الأخلاق وتثبيتها .

٣ ــ التجارب والأحداث :

وقد تؤثر الأحداث وتنوعهـا وتقلبهـا الدائم في تشـكيل المثل والأخلاق ، وتحول الانسان من عابث ماجن الى جاد وذي همة ، وذلك كحال امرىء القيس بعد موت أبيه وتغير القبائل عليه ، وتنكر الأصحاب اذ يحدثنا أنه رجع عما كان فيه وعمد الى مكارم الأخلاق فيقول :

وكل مـكارم الأخـلاق صـارت
اليـه همـتي وبه اكتسـابي

---

(٩٦) الديوان ١٠٧ ــ ١٠٨ ومدره خصم : اذا كان يقدم في الخصومة ، أعتام : أختار ، بخلتي : لصحبتي .

(٩٧) شرح شواهد المغني ١٣٧ .

(٩٨) مجمع الأمثال ٩٩ .

فبعض اللـــــــوم عـــاذلتى فـــانى
ســتكفينى التجـــارب وانتســـابى (٩٩)

فهذا نمط آخر فى التخلق لا يعتمد على مجاهدة مبدئية ، ولا على صحبة وتأثيرها ، وانـما علمتـه وربته حـوادث الأزمان والتجـارب الشخصية .

الى أى مدى يصـلون فى التخلق :

وبعد أن اعترف العرب بجواز تغير الطبـاع وقبولها للتعـديل ، وساقوا طرقا معينة لتربية النفس وتمرينها على المثل والفضـائل كان عليهم أن يبينوا الحد الذى يمكن للنفس أن تصل فيه الى تمثل القيـم وتشرب الشمائل ، وأن يوضحوا الدرجة الأخلاقية التى تكون عليها نفس الطالب للمكارم وللمعالى .

ونلتقى أولا مع الأعشى ليقول لنا ان محاولة التخلق لا يكفى فيها الادعاء أو مجرد التصنع أو الانتساب الى الفضيلة ، بل لابد أن يقترب المتخلق من الخير اقترابا تبدو فيه النفس متصفة بالقيمة ومرتبطة بها كأنها جبلت عليها يقول :

فان القــريب مــن يقـــرب نفســـه
لعمــر أبيك الخــير لا من تنســبا (١٠٠)

وأما ابن خذاق العبدى فهو لا يرتضى الا الوصـول الى درجـة الأدب للنفس وليس غيرها ومن ثم يقول :

وذلـــك أنــــــــنى أدبـــت نفسى
وما حلت الرجـــال ذوى المحـــال (١٠١)

فقد بلغ بى حال الأدب النفسى فى توجهى اليـه وتحققى به أننى زاحمت الذين سبقونى فى مضمار الرجولة والشدة والبأس ، ومن هنا

---

(٩٩) الديوان ٩٧ — ١٠٠ .
(١٠٠) ديوان الأعشى ٧ .
(١٠١) الأمالى ح٢ ٢٣١ .

يعترف الشعراء بأن التخلق لا يقف عند حد المحاولات الأولى لتعـديل السلوك وانما يتجاوزها الى تثبيت عمليـات الاحـلال الصـفاتى حتى تستقيم النفس وتتأدب وتقترب من الخـير وتتصف به وتزاحم الذين سبقوا فى هذا المضمار .

تعليـق :

الأفكار السابقة عن أصل الشعور هى أمهات المذاهب التى تتحدث عن مبعث الفعل الأخلاقى والتى تناحر الفلاسفة حولها ، وقد عرض لها العرب على النحو الذى سلف ، وجاء عرضهم على نحو يخالف ما عليـه الفلاسفة ، لأن كل فيلسوف ينتمى الى مذهب معين لا يخالفه ، فمن قال بأن الأخلاق منحة لا يقول بالسـجية ، ومـن قال بالفطرة لا ينتقل الى الاكتساب والعكس بالعكس .

أما الشعراء فان الواحد منهم ربما قال بالقسـمة ، ثم انتقل الى السجية ، ورأينا له بيتا فى الأرث ، ونادى بالتحلم والتكرم فى التخلق والاكتساب ، ومثل هذا التغير والانتقال فى الأفكار يجعلنا نتساءل عن سر ذلك ، وعن منشأ هذا التنقل ، وهل يرجع الى أن الشاعر أو الحكيم يلقى الكلام فى أى مناسبة حسب ما ترقى قريحتـه دون تناسـق فكرى بين ما يقال اليوم وغدا ؟ أو لأن العـربى لا يكتب ولا يدون فكره وينظمـه ومن ثم فان أفكاره قد تصاب بالتناقض ؟ أم لأن الشعراء كانوا ينطقون بالعاطفة وهى تيار هادر يفيض الآن بمعنى ثم يجيش بآخر بعد ذلك ؟ لابد اذن من اعتبار التنوع فى الآراء لدى الشـاعر الواحـد ازاء فكرة الأصل الأخلاقى ، ومحاولة فهمه وتفسـيره تفسـير معقول يتناسب مع مقاصدهم .

وأقول : ان الواضح من خلال آرائهم وأشعارهم أنهم تعرضـوا الى جماع الأقوال فى منشأ الفعل الخلقى ، وأن كلا منهم كان له أكثر من رأى ومذهب ، ولكنهم قصدوا مقصدين :

المقصد الأول :

استعراض وجهات النظر المختلفة فى المشكلة ، وسوق الآراء المحتملة فيها ، واستيعاب الأفكار المتشعبة التى يصلح كل منها ليكون أصلا لأى فعل أخلاقى مقصود ، والعقلية العربية بهذا تكون قد أتت على أبرز الأنظار الفلسفية المطروحة على بساط البحث لدى فلاسفة الأخلاق النظرية القدامى والمحدثين والمعاصرين بصرف النظر عن مراعاة التفريع والتدقيق •

المقصد الثانى :

انه على ما يبدو فان أيا من الشعراء لم يقف عند مصدر واحد لا يتعداه الى غيره بل قال بأكثر من مذهب وان تحمس لواحد بعينه بصورة تفوق رأيه فى المذهب الآخر ، وهذا يحدونا الى القول بأن العرب لم ينظروا الى المذاهب على أنها متباينة بل جعلوها درجات متفاوتة تبعث على السلوك الأخلاقى ، أرقاها أن يكون الباعث الخلقى هو الهبة من الله ، يليه أن يكون الشعور الخلقى فطرة وسجية ، تليه مرحلة الأرث ثم الاكتساب ، وهذا النظر جيد ومقبول الى حد كبير ، لأن العقول قد اتفقت على أن واحدا من المصادر السابقة هو الأصل ، فلم لا يجوز أن تكون معتبرة كلها ؟ بمعنى أن بعض الممتازين والموهوبين يكرمهم الخالق بلين الطباع واصلاح النفوس فيسلكون سلوكا قويما تحت قهر السلطان الالهى ، وبعض المحظوظين يمنحون اعتدالا أصيلا فى الفطرة ، والبعض الآخر تهىء له الظروف لأن ينشأ فى بيوت المجد ويربى على التعاليم والقيم الفاضلة ، ومن الجدير بالذكر أنه ستبقى أعداد وفيرة لم تمنح هبة الاستقامة ، أو اعتدال الفطرة ، أو التلقى من الأسر العريقة فعليها أن تسعى كادحة لتنال حظا مرموقا فى الأخلاق •

وانى لشديد الاعجاب بالنظرة العربية عن النظرة المعاصرة لاتفاق الأولى مع المعقول والممكن اذ العقل لا يحيلها ، والواقع يشهد بجوازها ، والنظر الاسلامى الصرف يحدثنا عن أهل الهداية الخاصة ، وعن الهداية العامة ، ويطالب جماعة بالمجاهدة والكفاح ضد هوى النفوس ورغباتها •

الفصل الثالث
الغـــاية الأخـــلاقية

لماذا أسلك سلوكا معينا ؟ ما الغاية من وراء ذلك ؟

هل غايتى هى الحصول على لذة أيا كانت أو منفعة تخصنى ؟ أو غايتى هو فعل الخير لأن صوت الواجب ينادينى من الأعماق ؟ أو أننى أفعل الخير وصولا الى الكمال ؟ أو أن ارضاء عاطفتى نحو الآخرين هو الذى يحفزنى الى فعل الخير ؟

حول هذه الاتجاهات اختلف المفكرون الأخلاقيون والفلاســـفة الى مذاهب اللذة والمنفعـــة ، ومذاهب الـــكمال ، والواجب ، والعاطفـــة ، والارادة ، وترجع هذه المذاهب عند النظر الدقيق الى اعتبار الجوانب الانسانية المتعددة ، والى اعتبار المحيطين بنا وحاجاتهم .

والناظرون الى الجوانب الانسانية اما أن يراعوا المطالب الجسيمة والبدنية ، أو الغرائز النفسية واشباعها بلا حد ولا قيـــد يفـــرض على سلوك الفرد ، وهؤلاء هم أصـــحاب مذهب اللذة ، والمنفعة الخاصـــة والعـــامة .

واما أن ينظروا الى الجوانب الانسانية العليا كالعقل أو العاطفة النبيلة أو الاستحسان الشعورى ، والارادة الخيرة ، وهؤلاء نادوا بأن يكون الواجب والكمال والارادة هى غايات الأخلاق .

ومن اعتبر الانسان كفرد فى مجتمع يســـيطر عليه نوازع الخـــير المحكومة بمعايير عقلية ، ومصالح اجتماعية نادى بالكمال كغاية أخلاقية .

وأما شعراء وحكماء العرب فقد اتجهوا الى مذهبين اثنين :

المذهب الأول — اللذة :

شارك العرب غيرهم من الفلاسفة كاريستيب القوريناني (٤٣٥ — ٣٦٦ ق م) وأبيقور (٣٤١ — ٢٧٠ ق م (من القدامى ، وبنثام (١٧٤٨ — ١٨٣٢ م) وجيمس مل (١٧٧٣ — ٣٦ ١٨ م)وجون اسيوارت مل ١٨٠٦ — ١٨٧٣ م) من المحدثين فى القول بالاستمتاع والتلذذ ، والاتجاه نحو الأفعال أو الوسائل التى تحقق لنا لذة حسية وحركية ، ولا يفرق كثير من العرب بين لذة ولذة بل يقبلون على الجميع اشباعا لمطالب أبدانهم ونفوسهم ، ولهذا خلقنا ، وهكذا نعيش ، وان ضرورة أجسامنا ومطالبها تقتضى استشعار اللذات والبعد عن الآلام ، فالسعادة مع الأولى والشقاوة مع الثانية .

ولقد سئل امرؤ القيس عن أطيب عيش الدنيا فقال (بيضاء رعبوبة ، بالطيب مشبوبة ، بالشحم مكرونة) (١٠٢) ويقول :

تمتع من الدنيا فانك فان
من النشوات والنساء الحسان

من البيض كالآرام والأدم كالدمى
حواصنها والمبرمات الدوانى (١٠٣)

وسئل الأعشى مثلما سئل امرؤ القيس فقال عن أطيب العيش : (صهباء صافية ، تمزجها ساقية ، من صوب غادية) وكذلك يقول طرفة فى نفس الموقف : (مطعم شهى ، وملبس دفء ، ومركب وطى) (١٠٤) وينشد .

---

(١٠٢) البيان والتبيين ح٢ ١٧٨ . والرعبوبة البيضاء الحسنة ، ومشبوبة ظهر حسنها ، مكروبة ملفوفة مشدودة .

(١٠٣) ديوان امرء القيس ٨٧ ، ٨٨ البيض الآرام : طوال الأعناق وضمر الحضور والأدم : اللاتى يضربن الى السمرة ، والخواض : العفائف ، والمبرمات : النساء اللاتى يبرقن للرجال أى يبرزن حليهن .

(١٠٤) عيون الأخبار ح١ ٢٥٩ .

ولا خـير فى خـير تـرى الشر دونـه
ولا قائـل يأتيـك بعـد التـلدد
لعمـرك مـا الأيـام الا معـارة
فما استطعت مـن معرفهـا فتزود (١٠٥)

والبيتان يشيران الى حقائق جوهرية من المذهب الحسى ، فالشطر الأول من البيت الاول يتفق فيه طرفة مع أبيقور فى القول بأن أفضل اللذات هى التى لا تتولد من الالم ، ولا يعقبها ألم ، ذلك لان شاعرنا يرى أن ينفرد الخير بالخيرية دون اعتبار لأى درجة أخرى من الشرور والآلام غير تلك الدرجة التى يمثلها الخير .

كما يتفق فى الشطر الثانى من نفس البيت مع اريستيب فى القول بأن الخير هو ما يأتى بوضوح وفى الحال لا ما ينتظر فى المستقبل ولا ما يستشعر فى الماضى ، فلا خير فى نظر طرفة من وراء وعد بلذة ، أومن وراء قول يأتى بعد التحير والتردد ، وان هذا الشطر ليتفق تماما أيضا مع وجهة نظر بنثام وهو من دعاة مذهب المنفعة فى اصراره على أن أفضل اللذات ما اتصف بعدة صفات منها كونها آكد وأقرب وأصفى ، ذلك لان التحير عند طرفة أفقد اللذة طعمها ومذاقها الحسى وبالتالى فلا تعتبر خيرا .

والبيت كله يقرر أن الخير البين هو الذى لا يشوبه شر بأى حال من الأحوال ، وأن اللذة الحسية ، أو الحكمة القولية هى التى تكون حاضرة ماثلة قريبة واضحة مؤكدة لا ما ترجى فى المستقبل ، وهو بهـذا يوافق أريستيب وأبيقور وبنثام حسبما ذكرنا .

وأما البيت الثانى فهو دعوة الى اتساع نطاق اللذة وعدم التفريق بين لذة وأخرى ، لأنها كلهـا من حيث حاجتنا اليها سواء ، فكل ما يمكن التزود به من اللذات فعلينا أن نغتنمها ، وهذا شبيه الى حد بعيد بما هو

(١٠٥) الديوان ٦٩ .

مقرر لدى فلاسفة هذا المذهب الذين يرون أنه ينبغى (الاستمتاع بكل لذة يتيسر للانسان الظفر بها) حسبما جاء على لســان الدكتور بدوى فى شرح مذهب أريستيب •

ويواصل طرفة فى معلقته الدعوة الى مذهب اللذة ، فيركز حينا على شرب الخمر ، ومرة على النساء ، ولكنه على كل حال لا يقتصر على لذة دون أخرى بل يقول للائمه :

ألا أيهـــــــــــذا اللائمى أحضر الوغى
وأن أشـــهد اللـــذات هـــل أنت مخلدى

ويقول :

فان كنت لا تســـــتطيع دفــع منيـــتى
فــدعنى أبادرهـــا بما ملـــكت يـــــدى

وسينفق كل ما يملك فى سبيل ملذاته حتى يعلن :

ومـــازال تشرا بى الخمـــــور ولـــذاتى
وبيعى وانفـــاقى طـــريفى ومتلدى (١٠٦)

وفى الأبيات صلات قوية بما يقوله فلاسفة مذهب اللذة أيضـــا . حيث يرون جميعا أن قيمة اللذة تكمن فى احساسنا بها وشعورنا بمتعتها ، وطرفة يعبر عن هذا المعنى بقوله : وان أشهد اللذات ، ولقد كان سعيدا كل السعادة ، وفيا كل الوفاء لمطالب بدنـــه واســـتلذاذه ، واســـتجابته للرغبات ولذلك بذل فيها كل طريف من المال قد كسبه وكل متلد قد ورثه . وعلى الرغم من أنه يخالف فى ذلك مذهب المنفعة الذى يقيس اللذة بمقدار ما تحقق للانسان من سعادة نفسية وثروة ماليـــة الا أنه يقترب مـــن فلاسفة اللذة الذين يهتمون بالمطالب الغريزية فى الانسان واشباعها ويرون أن المال وسيلة لذلك لاسيما عند أبيقور الذى اهتـــم بتحديد وســـائل وأسباب اللذة •

---

(١٠٦) الديوان ٤٥ ، ٤٦ ، وابن الانبارى : شرح القصـــائد الســـبع الطوا ل١٩١ — ١٩٣ .

ونفس هذه النظرة الى اتساع رقعة اللذة لتشمل كل ما يمكن الحصول عليه ، وكل ما تهيء له الأسباب الزمنية يقول الأضبط بن قريع :

وخـــذ مـــن الدهـــر ما أتاك بـــه

مـــن قـــر عينـــا بعيشـــه نفعـــه (١٠٧)

وفى البيت دلالات واضحة على الدعوة الى شمول اللذات وعـــدم التفريق بينها ، وعلى الصلة بين الحصول على اللذات وطمأنية النفس أو قرة العين بالعيش ، والنقطة الأخيرة هى التى ظهرت بوضوح فى الأخلاق الأبيقورية ، وقد ربط شاعرنا بين الحصول على اللذات والمنفعة عنـــدما صدر بيته بما قلناه ثم ختمه بكلمة المنفعة ليبين أن كل ما يسعدنا من لذة هو فى الحقيقة نفع لنا .

ونظيره ما جاء على لســـان الحارث بن حلزة اليشـــكرى حين خير الناس أن يعيشوا بأخلاق اللذة أو يعيشوا بأخلاق العقل ثم اختار هو أخلاق اللذة فقال :

فعش بجـــــــد لا يضـــــــــر

ك النـــــوك مـــــا لاقيت جـــــــدا

والعيش خـــــــير فى ظـــــــلا

ل النـــوك ممـــــن عاش كـــــدا (١٠٨)

وجماع القول فى هذا الصدد أن بعض العرب تنبه بوضوح الى جعل اللذة غاية أخلاقية يسعى اليها الانسان وأن هذه اللذة حسية حركيـــة لا بمعنى الخلو من الألم أو الســـكون النفسى فقط ، وقد دعا العرب الى اغتنام الحياة كفرصة للاستمتاع بجميع أنواع اللذات ، وعدم الاكتراث الى ما يسمى بالعار ، وربطوا بين المتع الحسية واشباع النفس ، وهذه الركائز هى التى عرفت لدى فلاسفة اللذة والمنفعة لكننا سننبه الى فروق هامة بين اللذيين من العرب واللذين من الفلاسفة .

---

(١٠٧) البيان والتبيين ح٣ ٣٤١ .

(١٠٨) الأغانى ح١١ ٣٨٣٦ .

الفروق بين اللذيين العرب والفلاسفة :

على الرغم من أن العرب اتفقوا فى كثير من النقاط التى تجمعهم مع أصحاب مذهب اللذة ، وتجعلهم على شبه كبير بهم الا أنهم يختلفون معهم من حيث أن العرب لم يربطوا نزعتهـم فى اللذة بالطبيعـة الانسـانية واحتياجها ربطا فلسفيا على غرار ما فعله الفلاسفة كما أنهم لم يجعلوا من نزعتهم مذهبا متماسكا ومتناسقا ، ولم يقدموا تفسيرا وتعليلا لـكل جزئية فى المذهب على نحو ما فعله الفلاسفة وأهم هذه الفروق ثلاثة :

الفـرق الأول :

أيقن اللذيون العرب بوجـود اله وكذلك اعترف أبيقور ، وتبـدا الخوف منه عند شـعرائنا ، وحاول الأبيقوريون قتـله من النفوس حتى ينتهى الاحساس بسلطان الله علينا فلا يرهب الانسان سـلطة أخـرى تفوقه ، وتخرج عنه ، وبالتالى يقدم على سـعادته من اللذة بلا رهبـة فوقه ، ولا خوف من داخله •

ولكن أبيقور مع اعترافه بوجود الآلهة الا أنه قرر أنهم فى عليين يتمتعون هم بوجودهم الأعلى ويلتذون بذلك تاركين لنا الاستمتاع المطلق بالعالم الأدنى دون ما تدخل من سلطان الآلهة علينا ، وكل ما يجرى فى الكون هو من فعل الطبيعة ، ويخالف العرب هذه النظرة فيؤكد طرفة بن العبد ــ وهو واحد من اللذيين العرب ــ فى نفس الموقف والقصيدة التى أفصح فيها عن مذهبه فى اللذة أن سلطان الله يمتد الى العالم ، وأن مشيئته تتناول كل فرد فيقول :

فلو شـاء ربى كنت قيس بن خـالد
ولو شـاء ربى كنت عمرو بن مرثد (١٠٩)

أى لو شاء الله لجعلنى واحدا من الاثنين مالا ووفرة وولدا •

---

(١٠٩) الديوان ٥١ ، وشرح القصائد السبع للأنبـارى ٢٠٩ وقيس ابن خالد من بنى شيبان وعمرو بن مرثد ابن عم طرفة .

الفــرق الثــانى :

ولما حاول الفلاسفة انتزاع الخوف مــن اللــه حتى لا ينغص على الانسان استمتاعه باللذا تمن وجهة نظرهم فقــد حاولوا بعد ذلك أن يجتثوا الشعور بالخوف من الموت والمسئولية الخلقية فى الدنيا والآخرة قائلين : لماذا نخاف من الموت ؟ انه لا يعنينا لأننــا طالما كنا موجــودين فالموت مفقود ، فاذا جاء الموت انعدم وجودنا ، وانعدم معه الاحساس بكل شىء وبعبارة أخرى (طالما كنا على قيد الحياة فالموت غير موجود ، فاذا وجد فاننا نكون قد صرنا الى اللاوجود) ولا شــعور مع العــدم والفقد .

وخالف العرب فلاسفة اللذة فى ذلك أيضا فبين كثير منهم أن فجيعة الموت ، وغدر الدهر وتقلبه هى البواعث على الاقبال على اللذة ، واغتنام الحياة قبل الرحيل منها ، فمادام أحد لا يستطيع دفع المنية عن طرفة فلا بأس أن يقبل هو على ملذاته قبل أن يصرعه الموت كما سبق فى أبياته . ويقول :

أرى الموت يعتــام الــكرام ويصــطفى
عقيــــلة مال الفــاحش المتشــــــدد
أرى الدهــر كنزا ناقصــــا كل ليــــلة
وما تنقص الأيــام والدهــــر ينفــــد
لعمــرك ان المــــوت ما أخطــأ الفتى
لكالطــــول المــرخى وثنيــاه باليــد
أرى الموت أعــــداد النفوس ولا أرى
بعيــدا غدا ، ما أقرب اليوم من غد (١١٠)

فلم يحاول العرب نفى الشعور والاحســاس بفجيعــة الموت حتى يستريحوا فى ملذاتهم كما فعل الفلاسفة وانما جعــلوا من الاحســاس

---

(١١٠) الديوان ٤٨ ، ٥٦ .

المرهب بتلك النهاية المحتومة دافعا على الاقبال على الملذات ، واذا ماركن الفلاسفة الى تعليلهم ، واستيقنت به نفوسهم أقبلوا على اللذة فى راحة وهدوء ، بعكس العرب فان الخوف من الموت ورهبتهم منه تجعل متعتهم قلقلة ، ونفوسهم مهما غبت من الملذات منزعجة •

الفـــرق الثالث :

وطبتا لذلك ، ولأن الفلاسفة قدموا لأتباعهم فى المذهب أســـانيد ، لا يهمنا أن تكون زائفة أو متهافتة هنا بقدر ما يهمنا أن نقول ان العمل على انتزاع الخوف من الله ، والخوف من الموت جعل الفيلسوف وأتباعه مستريحين لما يفعلون ، وجعلهم يستمرون فى سلوكهم حتى الموت •

بخلاف العرب فان ركون القلوب الى الله ، واستشعار الضمائر الخوف منه ، والاحساس بكارثة الموت التى ستحل قريبا ، وعدم فلسفة مبادىء اللذة وأفكارها جعل هذا المذهب متأرجحا بين العرب ، لم تطمئن النفوس الى صحته وقوته ، وبالتالى فلم يستمر الواحد من الذين نادوا بالاستمتاع حتى نهاية العمر دون أن يرجع عن مذهبــه ويودع الملذات ويعلن ذلك بصراحة متخليا عما كان عليه من خلق ، ويحس فى قرارة نفسه أن مسلك اللذة ليس هو المسلك القويم ، وان السعادة الحقيقية لا ينشدها الانسان فى تحقيق المطالب الدنيا للنفس البشرية أو البدن ، وانما السعادة الحقة وراء ذلك وأعمق ، انها تنشد فى القيم العليا ، والمثل الفاضلة •

وقد دعا كل منهم مسلكه فى التمتع بأنه كان ميعة من ميعات الصبا ، وهفوة من هفوات العمر لا تمكث ولا تســـتمر عندما ينتصر العقل على الهوى ، وتنقاد النفس لصوت الضمير ، وتخضع الغرائز للمنطق السديد، فهذا امرؤ القيس يفصح أنه عاد الى مكارم الأخلاق ، وجمع همتــه على ذلك (١١١) ، وأنه نظر فى سياحاته مع اللذة فما وجد شيئا حصــله له بال فقال :

---

(١١١) مرت الأبيات عند الحديث على التاجرب والاحداث .

ولقـــد طـوفت فى الآفـــاق حتى

رضـيت مـن الغنيمـــة بالاياب (١١٢)

ومن ثم فعليه ان يبدأ من جديد ، وأن يسعى لتحصيل المجد المؤثل :

فلو أن مـا اســعى لمجـــد مؤثـل

كفانى ولم أطلب قليــلا من المـــال

ولـكنما اســـــعى لمجـــد مؤثـل

وقد يدرك المجـد المؤثل أمثـالى (١١٣)

وعاد طرفة من ميوعة الصـبا ، ورجع الى القيم والمكارم العليا . ومازال ضميره حيا يحس بما يفعل ، ويحس بلوم اللائمين ، فودع كل أسباب الميوعة مفصحا عن ذلك فى قوله :

فمـــــازال شربى الـراح حتى أشرنى

صـديقى وحتى سـاءنى بعض ذلـكا

وكذلك فعل الأعشى فقال :

قليــلا فثـم زجـــرت الصـــــبا

وعـــاد على عـــزائى وصـــــــارا

فأصبحت لا أقـــــرب الغانيـــــا

ت مزدجـرا عــن هـواى ازدجـارا

تبـــدل بعــــد الصــــبا حـكمة

وقنعـــه الشـيب منـــه خمـارا (١١٤)

وهكذا رجعوا عن ملذاتهم الى أخلاق العقل والضمير .

المذهب الثانى ــ الكمال الذاتى :

حدد العرب الغاية من وراء الفعل الأخلاقى تحديدا قاطعا ، وبرزت فى كل أقوالهم بروزا واضـحا ، تلك الغـاية التى تتلاءم مع الطبيعـة

---

(١١٢) ديوان امرىء القيس ٩٧ ــ ١٠٠ .

(١١٣) عيون الأخبار حـ١ ٢٣٥ .

(١١٤) الديوان ٨٠

النفسية العربية الى حد كبير ، كما تتفق مع حساسية العرب ازاء السلوك للغير ، ومع الرغبة الشديدة فى المكارم والشمائل ، وتنحصر هذه الغاية فى تجنب الذم والخوف من الوصمة به مهما كان بسيطا ضـئيلا ، وفى الرغبة الملحة ، والاستحسان الكامل للثناء وحسن الذكر والمدح ، وطيب الأحدوثة والسيرة •

وانما تلاءمت الغاية مع الطبيعة النفسية ، لأن تلك الطبيعة كانت تواقة الى المدح والفخر والوصف بالقوة والشجاعة والفروسية والكرم ، وكان الثناء والمدح يشكلان غرضا هاما من أغراض شعرهم ، وللحقيقة فان أشعارهم فى هذا الغرض كانت واقعية أكثر منها مجاملة ، ونبعت من أوصاف الممدوح لا من مجرد التعاطف معه ، وكان الذم والهجاء يسيران على هذا النحو ، ومن ثم فقد رغب الانسان العربى فى تجنب المذمة ، واستهوته عبارات الثناء •

هذه واحدة ، وأخرى فان العرب بطبيعتهم كانوا يعشقون الفضائل لاسيما تلك التى تكمل الذات الانسانية الفاعلة ، أو التى تعود على الغير بالاستفادة ، أو التى تحقق الكمال والاستفادة للاثنين معا ، ولا عجب اذا كان الأمر كذلك أن نسمى هذه الغاية بالكمال الذاتى ، ونعنى بها كمـال الذات الفاعل بالفعل ، وكمال الغير بالاستفادة •

ومن جهة ثالثة فان المجتمع العربى قديما على الرغم مما فيه كان شديد الحساسية ازاء الأفعال الأخلاقية ، وان هفوة بلا قصد كفيلة أن تلحق العار بالقبيلة كلها فضلا عمن صدرت منه ، ولقـد كانوا يراقبون السلوك مراقبة دقيقة ، ليس بين كل قبيلة أو بطن على حدة وانما بين القبائل المنتشرة على ساحة الجزيرة كلها ، وتجاوب الأخبار وأصداؤها كانت تسرى كالبرق بينهم ، ولقد شكلت هذه المراقبة مع خوف المذمـة والهجاء قانونا صارما يلزم الجميع احترامه ومراعاته عند الشروع فى أى فعل ، وطبقا لهذه الخصيصة فقد نشأت قيم أخلاقيـة كحفظ الجوار ، وحرمة الجار •• وغيرهما لم توجد على هذا النحو الذى وجدت فيه بين العرب •

طبيعة الذم :

بعد أن نصح المثقب العبدى غيره بعدم الاسراف فى قول نعم ما لم يتحقق القائل من قدرته على اتمام الوعد ومستقبحا قول لا من بعد نعم بخلاف العكس يقول عقب تلك النصيحة •

واعــلم أن الـــــذم نقص للفــــــتى
ومتى لا يتـــــق الـــــذم يـــذم (115)

فانظر كيف انتقل المثقب العبدى من أحكام جزئية الى حكم كلى فى جو فكرى أخلاقى دقيق ، ان النصيحة الأخلاقية التى يقدمها تتلخص فى ضرورة أن يراعى الفاعل قدرته على الفعل قبل القيام به وقبــل أن يعد بشىء ما ، وأن يختبر الارادة ابتداء خشية الاحباط عند عدم الاستطاعة ، واذا كان الأمر كذلك فلا يبدأ يقــول نعم متسرعا الا بعد التحقق من القدرة والارادة معا ، وعليه أن يحسب لذلك ألف حساب حتى لا يخلف وعده ان هو قال نعم ، فاذا تحقق منهــما أنجز ، واذا شــك أو لمس فى نفسه عدم الاستطاعة قال لا ، فاذا تبين له فيما بعد أنه قادر ، أوجدت ظروف تساعده على التنفيذ كان حسنا منه أن يقول بعد لا نعم •

ومثل هذا التحذير جدير بالاعتبار عند النظر فى الجانب الأخلاقى العملى اذ كثيرا ما يهمل •

وبعد هذا كله ، وبعد أن خاض فى مدى الصلة بين وقوع الفعــل ومدى القدرة والاستطاعة عند الفاعل انتقل الى الحكم الكلى فقرر أن الذم نقص للفتى ، وانما كان نقصا باعتبار الطبيعة الانسانية لدى الفاعل لا باعتبار اتهام الغير الذى يوجه الى المذموم ، بمعنى أن منشأ الذم ليس هو دعوى الذام المستفيد واتهامه وانما هو طبيعة الفاعل نفسه حيث لم

---

(115) شرح المفضليات ١٠٣٨ انظر القصيدة من قوله :

لا تقــولن اذا ما لم تـــــرد ... أن تتم الوعــد فى شىء نعــم
حســـن قـــول نعـــم بعـــدلا ... وقبيــح قول لا بعــد نعــم

الى قوله : واعــلم أن الـــــذم نقص للفتى

تستطع القيام بالمطلوب منها فلحق بها الذم ، ولو نظر الانسان فى نفسه وتبصرها فلم يعد الا بالمستطاع فعلا لا فرضا أو احتمالا لتخلص من نسبة الذم اليه ، فعلى الفاعلين أن يتقوا ذم الغير بصدقهم وانجازهم للمقدور ، والتخلى ابتداء عن الأعمال التى لا يستطيعون القيام بها .

انتقاء الذم :

ومادام نقصا فى الطبيعة الانسانية ذاتها فان العرب قد عالجوا تلك الطبيعة علاجا شاقا حتى يتفادوا عجزها وبالتالى ذمها ، وهذا العلاج للطبيعة النفسية يأخذ شكلين :

شكلا يتمثل فى مقاومة الحرص ، ونزع الشح ، وارغام النفس على البذل لدى القادرين والاثرياء وهو مقاومة الأدواء التى تفسد سلامة الطبيعة ونقاءها ، وفيه يقول المرقش الأكبر :

لكننا قوم خلائقنا
تزينها عفافة وكرم
أموالنا نقى النفوس بها
من كل ما يدنى اليها الذم (١١٦)

ويقول عمرو بن الأهتم :

وكل كريم يتقى الذم بالقرى
وللخيرين الصالحين طريق (١١٧)

ويقول حاتم الطائى :

اذا ما عملت الزاد فالتمسى له
اكيلا فانى غير آكله وحدى
كريما قصيا أو قريبا فاننى
أخاف مذمات الأحاديث من بعدى (١١٨)

---

(١١٦) نفس المرجع السابق ٨٧٤ .
(١١٧) د/ ابو الأنوار الشعر الجاهلى ٦٨ .
(١١٨) البيان والتبيين ج٢ ٣١٠ .

واذا لم يفعل القادرون ذلك قال لهم زهير بن أبى سلمى :

ومن يك ذا فضـــل فيبخـــل بفضــــله
على قومه يســـتغن عنــــه ويذمم (١١٩)

وشكلا آخر يظهر فى مقاومة المطالب الضرورية للنفس ، وايثـــار الغير عليها دفعا للمذمة وهروبا من اللوم ، ولقد كان حاتم يقدم الطعام أثناء القدرة ، أما فى أوقات العدم فانه يحلف بالله قائلا :

لقــد كنت أختار القــرى طاوى الحشا
محــــاذرة مــن أن يقـــــال لئيــم

وأبرز صورة لهذا الشكل من مقاومة الضرورات ما شرحه الشنفرى فى نشيده :

وان مدت الأيـــــدى الى الزاد لم اكن
بأعجلهــم اذ أجشـــع القـــوم أعجـــل
وماذاك الا بســــطة عـــن تفضـــل
عليهـــم وكان الأفضـــل المتفضـــل

ويقول :

أديــم مطــال الجــوع حتى أميتــــه
وأضرب عنــه الذكــر صــفحا فأذهــل
واستف تــرب الأرض كى لا يــرى له
على مــــن الطـــول امــرؤ متطــون
ولولا اجتنــاب الذام لم يبــق مشرب
يعـــــاش بــــه الا لـــدى ومأكل
ولـــكن نفســا حـــرة لا تقيـــم بى
على الضـــيم الا ريثـــما أتحـــول

---

(١١٩) شرح شواهد المغنى ٢٣٧ .

وأطوى على الخمص الجوايا كما انطوت

خيوطه مارى تغار وتفتل

وأغدو على القوت الزهيد كما غدا

أزل تهاداه التنائف أطحل (١٣٠)

وهكذا كان الخوف من الذم دافعا للغنى والفقير على حد سواء فى أن يتخلق كل منهم بالأخلاق الفاضلة خوفا من المذمة أو الحاق اللوم لهم .

الفضيلة الجزئية والكلية معلولة بالمدح :

الأخلاق النزيهة هى أرقى أنواع الفضائل ، والسلوك الذى لا يعلل بعلة هو الفعل الذى يتبوأ صاحبه مكانة عالية بين فلاسفة الأخلاق ، ولكنه نوع جد نادر ، وما سوى ذلك فهو الغالب الأعم لا فرق فى ذاك بين الكمال الاجتماعى ، أو دعاة العاطفة والاستحسان .

والأخلاق العربية من النوع المعلول الذى يهدف من ورائه الفاعلون الى غايات فردية وجماعية معا ، فالفرد يريد أن يكمل ذاته بطيب الذكر والثناء ، ويريد أن يحقق مصالح ومنافع أخرى لأبناء جنسه ووطنه ، فكل فضيلة محدودة هى منوطة بتلك الغاية ، وكذا مجموع أفعال الخير مرتبطة بها كذلك .

أما الفضائل المعينة أو الجزئية فان شعراء العرب قد عللوها بعلة الحمد فقال أبو ذؤيب :

اعاذل لااهلاك مالى ضرنى

ولا وارثى ان ثمر المال حاقدى (١٣٢)

---

(١٢٠) القالى : النوادر ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(١٢١) ديوان الهذليين ح١ ١٢٣ .

ونظيره قول طرفة :

ألم تـر أن المـال يكسـب أهـلـه
فضـوحا اذا لـم يعطنـه نواسـبه
ارى كل مال لا محـالة ذاهبـا
وأفضله ما ورث الحمـد كاسـبة (١٢٢)

وهو كذلك عند حاتم فى قوله :

ألم تـر أن المـال غـاد ورائـح
ويبقى من المال الأحاديث والذكر (١٢٣)

وقيس بن الخطيم يحمى الذمار لكسب الحمد ، ويفصح عن ذلك قائلا :

ـــــــبحناكم منـــا كل فارس
كـريم النثا يحمى الذمار ليحمـدا (١٢٤)

وجميع القيم والفضائل ووجوه الخير منوطة بتلك الغاية فيقول اكثم من صيفى (انما انتم أخبـار فطيبوا أخبـاركم) (١٢٥) ويقـول قيس ابن الخطيم أيضا :

أرى كثـرة المعـروف يورث أهـله
وسـود عصر السـوء غير المسـود
اذا المرء لم يفضـل ولم يلق نجـدة
مع القوم فليقعد بصـغر ويبعـد (١٢٦)

وأكد هذا المعنى كل من الخنساء والمثقب العبدى والمرقش الأصغر عندما قال :

---

(١٢٢) المثل السائر فى ادب الكاتب والشاعر ١٠٧ .
(١٢٣) ذيل الأمالى ٣٥ .
(١٢٤) ديوان قيس ١٥٣ .
(١٢٥) العقد الفريد ح١ ٦٩ .
(١٢٦) ديوان قيس ٧٣

من يلق خيرا يحمد الناس أمره
ومن يقو لا يعدم على الغى لائما (١٢٧)

الحمد أفضل أنواع الجزاء :

لما كان الحمد مطلبا نفسيا هاما لدى العربى ، وكان غاية مرموقة من وراء سلوكه فقد ارتضى أن يدفع ثمنا باهظا من ممتلكاته النفسية والمادية ، وهو يستهون هذا البذل مهما عظم أو كبر ، ويعبر عن هذا أبو الجماهر جندب الهلالى فيقول :

لا يشترى الحمد أمنية
ولا يشترى الحمد بالمقصر
ولكنما يشترى غاليا
فمن يعط قيمته يشتر (١٢٨)

ويقرر عمرو بن الاطنابة أنه أخذ الحمد بالثمن الربيح هو الآخر (١٢٩) .

وعندما يحصل عليه نتيجة لسلوكه ، وثمرة من ثمار أفعاله فهو جزاء عظيم ونهاية محمودة يقول أوس بن حجر :

ساجزيك أو يجزيك عنى مثوب
وقصرك أن يثنى عليك وتحمدى (١٣٠)

فالجزاء المادى من العبد أو من الله أدنى من الثناء والمدح وحسن السيرة بين البشر ، ومال الى ذلك بصراحة السمو أل بن عاديا فى قوله :

سيجزيك أو يثنى عليك وان من
أثنى عليك بما فعلت فقد جزى (١٣١)

فثمار الفعل مادية متمثلة فى الجزاء الحسى ، معنوية فى صورة مدح وثناء .

---

(١٢٧) الأغانى ج٦ ٢٢١٩ ، ج٥ ٥٢٧٢ ، وبهجة المجالس ج١ ١٠٣
(١٢٨) البيان والتبيين ج١ ٢٢٢
(١٢٩) نظام الغريب ٨٨ ، وشرح شواهد المغنى ١٨٦ .
(١٣٠) الأغانى ج١١ ٣٨٥٨ — ٣٨٥٩ .
(١٣١) نفسه ج٣ ٩٦٣ .

الثنـــاء خلود للذكر :

تطلع العرب الى السيرة الطيبة فى الحياة وبعد الممات ، ورأوا أن الفعل الخلقى يكسبهم **حمد الدنيا والآخرة** ، والجزء السابق كان مقصورا على الحمد حال الحياة ، أما الذى يشير الى الرغبة فى اتصال الثناء بعد مغادرة الدنيا فمن ذلك قول عدى بن زيد :

ذرينى فانى انمـــــــا لى مـــا مضى
أمامى مـــن مالى اذا خف عـــــودى
وحمت لميقـــــاتى الى منيـــــــتى
وغـــدرت ان وســــدت أو لم أوســد
وللوارث البـــاقى من المـــــال فاتركى
عتابى فانى مصـــلح غـــير مفســـد (١٣٢)

ويقول :

انى وجــدك لو اصــلحت ما بيـــــدى
لم يحمد الناس بعد الموت اصلاحى (١٣٣)

ومواصلة الثناء والحمد تخليد لسيرة الانسان وأفعـــاله وصفاته ولذلك يقول هاشم بن حرملة بن صرمة :

دعيـــنى فان الجـــود لن يتلف الفـــتى
ولن يخــلد النفس اللئيمـــة لؤمهـــا (١٣٤)

اما الحادرة قطبة بن أوس فانه هو الذى يصرح بالرغبة فى الخلود عن طريق الثناء فيقول :

فاثنـــوا علينــــــا لا أبا لأبيــــــكم
باحســـاننا ان الثنـــاء هو الخـــلد (١٣٥)

---

(١٣٢) ديوان عدد .
(١٣٣) نفسه ٤٠ .
(١٣٤) الأغانى ج٥ ٥٣٩٢ .
(١٣٥) نفسه ج٣ ١١٢١ .

نظرات فى مذهب الكمال الذاتى :

اذا تفحصنا غاية العـــرب ، الأخلاقيـــة المتمثـــلة فى تجنب الذم والرغبة فى المدح وجدنا أنها تنتمى الى كثير من المذاهب الأخلاقية ، فلها صلة بمذهب اللذة ، لكن باعتبار أن اللذة شىء معنوى وصفاتى لا أنها حسية ، بمعنى أن الانسان يستجيب فى هذا المذهب للمطالب المثاليـــة العليا فى نفسه ، **ويلتذ عند تحققهـــا** ، ولو كان ذلك على حســـاب ترك اللذات الحسية وكبتها .

والمذهب العربى هذا يرتبط بالعقـــل ارتباطا وثيقا لأن العقـــل هو الذى يحكم بسمو الفعل الخلقى على الاطلاق ، أو ارتقاء فعل على فعل . أو كون هذا الفعل محمودا فى هذه اللحظة أو بالنسبة الى هذا الشخص عنه فى تلك اللحظة أو الشخص الآخر ، والعقل هو صاحب التمييز بين الفضائل الحسية وغيرها من الفضائل المثالية والكمالية ، وهو الذى يقوم بتطويع الأولى لتحقيق الثانيـــة ، ومن هنـــا فان هـــذا المذهب الأخلاقى العربى يوضع بين أفكار المذاهب العقلية فى الأخلاق .

واللذة الحاصلة من تحقيق الفعل الأخلاقى وحدوث الثناء عليـــه راجعة الى محبة الذات ، وسيطرة العقل على النفس وادارتها لتتوجه الى القيم وترغب فيها ، وتتصف بها متوجهة الى الذات فى محبتها والى الآخرين من حيث أنهم المجـــال الحيـــوى لوقوع النشـــاط الخلقى . والسلوك الانسانى ، ومن حيث أنهم قد يكونون فى حاجة الى وقوع هذا الفعل وصدوره من الفاعل .

ومن هـــذه الزاوية بالـــذات تلتقى الأخلاق العربيـــة مع فـــكرة (اسبينوزا) عن العقل وصـــلاته بالأخلاق وأنه هو القوة التى تحـــدد فضائلنا بالضرورة .. ونحن مقودون به (والرجل الذى يرشده عقـــله يحب ذاته حبا صحيحا ، لأنه يحب ما فى ذاته من أمور ايجابية ، وما يؤلف مبدأ قوته ، والناس المسترشدون بالعقل يتحدون فيما بينهم ليس فقط بالأسباب التى يتخذونها فى الحياة ، بل وأيضا بالغاية التى ينشـــدونها

انهم ينشدون الخير المشترك ، والناس الذين يوحد بينهم العقل لهم روح واحدة ، ويؤلفون جماعة واحدة قانونها هو السخاء « وهو رغبة كل واحد منهم فى أن يساعد سائر الناس وأن يصادقهم بناء على أوامر العقل وحده ») (١٣٦) .

فانظر كيف يتطابق هذا النص مع الأخلاق العربية الى حد كبير ، اذ الفعل الأخلاقى الذى يهدف الى المحمدة والثناء يلتقى مع فكرة اسبينوزا هنا فى عدة نقاط : أعمها محبة الذات ، وارشاد العقل نحو الفضائل ، واكتشاف الانسان لقدرات ذاته وقوته ، وتاريخ العرب يحدثنا أن حكماءهم ومصلحيهم كانوا يشكلون جماعة الخير ، ويكونون فيما بينهم وحدة واحدة تدعو الى الفضائل وتبذل كل جهد فى سبيله ، وأن الغالب على أخلاقهم كان هو السخاء والبذل لمصلحة الآخرين ، وأنهم قد اتفقوا فيما بينهم على ضرورة هذا السلوك ، وانفتحوا على غيرهم وأشعوا عليهم من أفعالهم ، وكان لهم مطلق الحرية فى هذا المسلك تماما كما قال اسبينوزا فى النص السابق وكما أضاف أوصافا معينة تتصف بها تلك الجماعة منها الحرية والضرورة الداعية الى الاتفاق ، والانفتاح على الغير ومطالبه (١٣٧) .

والفعل الأخلاقى القائم على محبة الذات ، والبذل والعطاء الخلقى الهادف الى الثناء والمحمدة لا يتم الا عندما يملك الانسان قدرة على الأداء والتنفيذ وارادة قوية على الاظهار ، وبالتالى فلابد من اعتبار عامل القوة فى الفعل الخلقى عند العرب الأمر الذى نادى به (نيتشه ١٨٤٤ — ١٩٠٠) حيث اعتبر ارادة القوة عاملا أوليا فى السلوك الانسانى (١٣٨) .

ومن حيث أن العقل الأخلاقى يتجه الى الآخرين فانه ينبنى كذلك — بجانب العقل كما قلنا — على العاطفة بين ذواتنا والآخرين ،

(١٣٦) د/ بدوى : الأخلاق النظرية ٢٦٠ .
(١٣٧) نفسه .
(١٣٨) نفسه ٢٨١ .

واستحسان الأفعال الصادرة منا والمناسبة لهم . أو المطلوبة عندهم .
ولقد أفاض (آدم اسمث ١٧٢٣ — ١٧٩٠) فى الحديث عن العواطف الأخلاقية مبينا أن التعاطف هو العنصر النهائى الذى يمكن أن تحال اليه العواطف الأخلاقية ، وأقر بأن عواطف الاستحسان تشمل الفرد والجماعة .

وهو يستبعد أن تكون العواطف نابعة أساسا من أى ادراك للمنفعة ومع ذلك يقول : ان احساسنا بالنتائج السارة للفضيلة يؤلف جزءا كبيرا من استحساننا للأفعال خصوصا فى بعض الفضائل كالحكمة والعدالة والاحسان ، ويحدد مبادىء أساسية ينبع منها الفعل الأخلاقى تتجلى فى : اللياقة المناسبة لصور الفعل وهى اسبق من الاستحسان ، وتنشأ أساسا من التعاطف مع مشاعر الآخرين ، ثم يلى اللياقة فى نظره الاستحسان للفعل ، وأخيرا يأتى دور السرور الناتج عن وقوع الفعل .

والقواعد العامة للأخلاق هى التى تتدخل أيضا مع العقل لتحكم على أفضلية الفعل الانسانى ومطلوبيته ، أليس هذا كله ما نلمسه بوضوح من اتجاه العرب فى أخلاقهم وما سبق أن صدرنا به الحديث عن الغاية الأخلاقية عندهم ؟

وأخيرا فان الفعل الأخلاقى عند العرب معلول بعلة المدح والثناء . وبالتالى فلا تتوفر عوامل النزاهة والخلو من الغرض ، وهى العوامل التى يحاول الأخلاقيون تثبيتها لترقى الأخلاق الى مستوى الاخلاص التام ومهما حاولوا فى هذا فان الطبيعة الانسانية ستظل تنظر الى نفسها كثيرا قبل أن تجرد سلوكها ، وقبل أن تنظر الى الآخرين ، ويكفينا أن نعلم أن الكتب المقدسة ربطت النشاط الانسانى الصالح فى الدنيا بمنافع عاجلة ، وأخرى آجلة فى الجنة ، ولم يسلم من هذا النظر الا أصفى الأصفياء من المؤمنين .

وتبعا لهذا فان الأفعال السلوكية عند العرب طالما هى معلولة فلا تقوم على الواجب الصرف الذى يفعل فيه الانسان الفعل غير ناظر

الى أى منفعة كانت : حسية أو غير حسية ، وانما تقع أفعـال العـرب مطابقة للواجب فقط ، والفرق بين الفعل المطابق للواجب وبين القائم عليه ان القائم عليه هو عمل مجرد لا يخضع الا لصوت الواجب فقط حسبما حدده (كنت) أما السلوك المطابق للواجب فانه يمكن أن يكون موافقـا للواجب ولكنه يستهدف منفعة أو يخضع لميول ذاتية [١٣٩] .

---

(١٣٩) ملحوظة :ا نظر فى هذا الفصل : د/ محمد يوسف موسى : فلسفة الأخلاق فى الاسلام ، د/ عبد الحليم محمود : المشكلة الاخلاقية والفلاسفة مترجم ، د/ محمد القصاص : تأملات فى سلوك الانسان مترجم د/ بدوى : الأخلاق النظرية ، الأخلاق عند كنت ، ارسطوطاليس : الاخلاق .

الفصل الرابع

السياسة والاجتماع

الأخلاق هو علم سياسة الأفراد ، وقد اسهبنا فيه في الفصل السابق ، وانما معلنا ذلك جريا على العادة الرامية الى جعل الأخلاق أساسا لعلم السياسة ، ولنعلم بعد ذلك أنه لا سياسة للأفراد ما لم تكن لهم جماعة على أى شكل كانت ، على مستوى القبيلة ، أو القرية ، أو الجمهورية التى تتكون من مجموعة من القرى اتحدت فيما بينها بدافع حب الاجتماع الذى هو غريزة طبيعية فى الانسان كما بين أرسطو ، وكذا بدافع المنفعة التى تتحقق من وراء اجتماع أكبر عدد ممكن من الأفراد الذين يملكون مواهب وموارد متعددة ، وقد حلا لبعض الباحثين أن يقول : أن العربى كان يفر من الاجتماع ومن الخضوع للسلطة ، وانه لم تقم لهم دولة ذات سيادة على شبه الجزيرة العربية •

ومثل هذا الادعاء خطأ من الناحية الفكرية والتاريخية معا . فمن الناحية الفكرية سنسوق مجموعة من الأفكار المرتبطة بالفلسفة السياسية لا تقل أهمية عن أبرز أفكار القدامى والمحدثين فى الأصول الاولى للفلسفة السياسية وعلم السياسة ، سواء فيما يتعلق بالدعوة الى الاجتماع ومنافعه ، أم باستعراض النظريات الفلسفية فى قيام الدولة ، أم بالحديث المستفيض عن الرئيس وصفاته والخضوع له . وكذا الحديث عن الشورى ، والمال ، والحرية ، والاشتراكية ، ومن الناحية التاريخية فمن المسلم به أن الجزيرة العربية عرفت عديدا من الدول فى الجنوب وفى الشمال ، ولقد كان لهذه الدول صولات وجولات مع الجيران كما ذاع صيتهم فى فنون الحضارة والعمران والتقدم •

نبذ التفرق والدعوة الى الاجتماع :

لا نعنى بهذا العنوان أن العرب دعوا الى اجتماع القبائل كلها فى وحدة واحدة تشكل دولة تسيطر على الجزيرة وانما أقصد من ورائه أنهـم عرفوا قيمـة الاجتـماع والحصـول على منفعـة القـوة فى حدود حيز القبيلة لانه النظام المسيطر آنذاك ، فهذا هو المسيب بن علس يمدح القعقاع بن معبد بأن بيته كان محطا للجميع ساعة شدة الطبيعة وقسوتها (١) .

ويتحسر جابر بن حنى عى تفكك قبيلته تغلب مبينـا أن الشـوكة كانت لهم وقت أن كانوا مجتمعين ، وأن بنيانهم كان متماسكا قويا آنذاك ، ولن يشـتد ويقوى الا بالاجتماع والالتئام ، ونظيره لوم لقيط بن يعمر قومه من اياد على تفرقهم أمام كسرى ، وكأنه يدعوهم الى نبذ التفرق والاجتماع على غرار ما عليه الفرس (٣) وامتـدح معـاوية بن جعفر ما صارت اليه قبيلة كعب من اتحاد واجتماع وقـوة حتى أمسى كعبهـا كعبا واحدا وكانت من قبل كعابا متفرقة (٤) .

---

(١) شرح المفضليات ح١ ٢٠١ — ٢٠٢ .

(٢) نفسه ح٢ ٧٧٣ — ٧٧٤ يقول :

لتغـلب أبـكى اذا اثارت رماحهـا ... غـوائل شربينهـا متثـلم

وكانوا هم البـانين قبـل اختلافهـم ... ومـن لا يشـد بنيـانه يتهـدم

(٣) ديوان لقيط يقول :

يا لهف نفسى ان كانت امـوركم ... شـتى واحـكم امر النـاس فاجتمعـا

(٤) شر المفضليات ح٢ ١٢٢٦ — ١٢٢٧ يقول :

رايت الصـدع مـن كعب فأودى ... وكان الصـدع لا يعـد ارتئابـا

فأمسى كعبهـا كعبـا وكانت ... من الشـنآن قـد دعيت كعـابا

وعلى الرغم من أن النظام السياسى الذى كان سائدا قبل الاسلام هو النظام القبلى ، وأن الصراع كثيرا ما نشـأ بين القبائل لكنها كانت تشعر فيما بينها بوحدة واحدة نتيجة توحيد اللغة لها ، وثمرة من ثمـار العادات والتقاليد الواحدة ، وعلاوة على اللغة والعادات والتقاليد فان الأصل والدين قد لعبا دورا هاما فى صياغة هذه القبائل وتشكيلها وظهورها كأمة واحدة ، لها نوع من الاجتـماع الذى اذا نظر اليه من الناحيـة الطبيعيةوالمناخية ، ومن العادات والتقاليد السائدة حكمنا على هذا بالوحدة والأممية ، وكذا اذا نظرنا اليه من ناحية التقاضى الى الحكام المشهورين على مستوى القبائل كلها ، والى الأماكن التى يقام فيها التقاضى كسوق عكاظ ، والى أسلوب المحاكمة ، والمخاصمة استطعنا أن نقول عن هـذا بأنه شكل من أشكال الدولة ، وان بقى الاجتماع من ناحية الرئاسة قبليا ومحدودا ، ويعترف بماذهبنا اليه كارل بروكلمان فيقول (على الرغـم من تشتت العرب السياسى فى الظاهر ربطت بينهم قبل الاسلام وحدة معينة فى أفكار الديانة والعادات وجعلت منهم أمة واحدة) (٥) ٠

منشـأ الدولة :

قلنا بأنه لم تقم للعرب سلطة واحدة مسـيطرة على كل القبـائل من الناحية الرسمية والتنفيذية ، ومع ذلك فان الشعراء والحـكماء قد أملوا فى قيام هذه الدولة ، وتفلسفوا حول نشأتها ، وتعرضوا لما تعرض اليه الفلاسفة من مذاهب حول الأصل فى نشأة الدولة وقيامها حتى جاءت أقوالهم فى هذا الصدد وكأنهم حكماء يبحثون المسألة فى مجتمع ذى دولة قائمة بالفعل شأنهم فى ذلك شأن بقية الفلاسفة القدامى والمحدثين ، واذا كانت النظريات حول قيام الدولة تتجلى فى فكرة الحق الالهى ، أو العقد الاجتماعى ، أو القوة فان حكماءنا قد عبروا عنها فى جلاء ووضوح ٠

---

(٥) تاريخ الأدب العربى ح١ ٠ ٤٢ ٠

١ ـ نظرية الحق الالهى :

ذهب البعض من الفلاسفة الى أن منشأ الدولة الهى ، وان الله فضل بعض الناس على بعض وجعل المفضولين خاضعين للفاضلين بحكم الفطرة والضرورة ، فالملوك أو الرؤساء أفراد من الفاضلين الموهوبين ميزهم الله على من سواهم بصدق النظر والحنكة فى الأمور ، والقدرة على تذليل الصعاب ، وعلى قضاء المصالح ، فأخذوا مراكزهم من الحكم بما يشبه الوضع الالهى ، هذا هو ملخص النظرية من الوجهة الفلسفية حسبما يراها الفلاسفة .

ولقد عبر عنها فى شعره كل من الاعشى وحجية بن المضرب وعدى ابن زيد ، يقول أولهم يمدح قيس بن معديكرب ، ويحث قومه على حلفه:

فدونكم ربكم حالفوه
اذا ظاهر الملك قوما ظهارا

فان الاله حباكم به
اذا اقتسم القوم امرا كبارا

فان لكم قربه عزة
ووسطكم ملكه واستشارا (٥)

والرب هنا هو الممدوح لأنهم كانوا يطلقون لفظة الرب على سيد القبيلة كما ذكرنا فى مبحث الألوهية ، ويبين أن الله حبا القوم بقيس . وأنه بدا أظهر القوم علوا وشأنا وقدرة ، ويقول عدى بن زيد للنعمان أثناء استعطافه ليخرج عديا من سجنه :

أجل ان الله قد فضلكم
فوق من أحكأ صلبا بازار (٦)

---

(٥) ديوان الاعشى ٨٢ .
(٦) كتاب عدى بن زيد ١٢٦ .

أى أن الله فضلكم بالنسب والملك فوق كل من أحكم الازار فـوق صلبه ، ويقول حجية عن العائلة المالكة فى حمير :

أولئـك قـوم شـيد اللـه فخـرهم
فما فوقـه فخر وان عظـم الفخـر (٧)

فلا فرق اذن بين ما قاله شعراؤنا والحكماء فى أصل تلك الفكرة •

٢ ـ العقـد الاجتـماعى :

واتفق هوبز الانجليزى (١٥٨٨ ـ ١٦٨٩ م) وجان جاك روسو الفرنسى (١٧١٢ ـ ١٧٧٨ م) على أن الرئاسة للحكومة نتيجة عقـد اجتماعى قام به أفراد المجتمع ، ونصبوا واحدا بعينه ، أو أفرادا معينين لسياسة شئونهم ، والقيام على مصالحهم الاقتصادية ، وتدبير حالتهم الاجتماعية وهذا يقتضى أن يتنازل الفرد عن قدر من حريته لهذا المفوض وهو ما يسمى بالرق الاجتماعى ، ومع اتفاق هذين الفيلسوفين فى هذه النقاط الا أن هوبز أصر على بقاء العقد قائما وسائدا مادام الشخص حيا ، ولذا تعصب وتحمس للملكية •

أما جان جاك روسو فانه ربط التفويض بسريان العدالة واتصاف الشخص بها ، وجعله وكيلا عن الأفراد ، وجوز لهم اعطاء هذا الحـق لغيره فى أى وقت شاءوا لأنهم أصحاب العقد ومالكوه ولهم أن ينزعوه متى شاءوا ليحلوا واحدا غيره ، ومـن ثم دعا الى الجمهـورية ، ومن العجب أن نرى جذور تلك الفكرة بنص كلمة العقد فى المـلكية عند أبى دؤاد فى قوله يمدح قومه :

أهـل البغـال والقبـاب والعـدد
ما سـامهم مـلك بعقـد (٨)

---

(٧) القالى : الأمالى ح١ ٨٠ •

(٨) غوستاف : دراسات فى الأدب العربى ٣٠٢ •

والعقد : المراعى ، أى لم يرعهم فى مرعى ، وأهل العقد أهل الولاية أى لم يعقدوا الملك عليهم ولاية لكونهم أسياد امراء فى أنفسهم . ولم يلزمهم أحد بالسيطرة عليهم ، وقول أبى دؤاد : ما سامهم ملك بعقد يجعله مقرا بفكرة العقد الملكى عند هوبز ، على حين نرى عامر بن الطفيل يقترب جدا من روسو ، ذلك لأن عامرا أرجع تسويد قومه له نتيجة الصفات الشخصية التى اكتسبها بتجربته وخبرته ولم يرثها من أب ولا أم ، وبين أنهم ما سودوه الا ليرعى مصالحهم ويحمى حماهم . يقول :

وانى وان كنت ابن سيد عامر
وفارسها المشهور فى كل موكب

فما سودتنى عامر عن وراثة
أبى الله أن أسمو بأم ولا أب

ولكنى أحمى حماها وأتقى
أذاها وأرمى من رماها بمنكبى (٩)

فانظر كيف عبر عن النظرية بايجاز شديد ، وجمع عناصرها فى أبيات قلائل ، واتفق مع الفيلسوف الفرنسى تمام الاتفاق . ذلك لأنه أخبر أنه ابن سيد لكنه لم يترأس على قومه وراثة ، أو بحق الملك الالهى ، أو لأنه انتسب الى أبيه المشهور فى السيادة ، بل لأن قومه عقدوا له عقد الرئاسة دون نظر لأى من الابوين ، وذلك راجع لما اتصف به من الخلال التى يستأهل بها هذا العقد ، ولقد حصر مهمة الرئيس ، والغاية من وراء العقد بالعمل على حماية القبيلة ، ورعاية مصالحها وابعاد الأذى عنها ، وقيادة الحروب للدفاع عنها ساعة الحرب . وتلك هى المهام الجسام التى يطلع بها رئيس الجمهورية فى أيامنا هذه ويقول الأفوه الأودى :

---

(٩) شرح شواهد المغنى ٣٢٢ .

وان تجمع أقوام ذوو حسب
اصطاد أمرهم بالرشد مصطاد

(الديوان ١٠) ومع أن علماء الاجتماع رفضوا هذه النظرية مستندين على عدم ثبوتها من الناحية التاريخية ، اذ لم يرد أن وقع ذلك الاتفاق ، أو حدث فى مجتمع ما ، ولم تفد الينا أخبار بذلك الا أننى أقول ان هذا الاتفاق قد حدث قديما وحديثا ، فلقد جاءت الأخبار بأن القبائل اتفقت مرارا على ترئيس أحدهم وان الاوس والخزرج قبيل ظهور الاسلام قد اتفقوا على تنصيب ملك عليهم ينتمى الى الأوس ، وأن الأعيان والشيوخ فى مصر أمروا محمد على واليا عليهم •

٣ ــ القوة :

ليس من السهل أن يتنازل الناس عن حريتهم ، وأن ينصبوا واحدا عليهم ملكا أو رئيسا ، واذا كان الأمر كذلك فان عامل القوة هو الذى يتحكم فى صعود الأقوياء وتسلقهم نحو السلطة واخضاعهم الضعفاء لسلطتهم وأوامرهم ، ونظرا لأن كل مجتمع يحوى ضعفاء وأقوياء فان التنافس بين القوى والضعيف سيسمح بتفوق الأقوياء على الضعفاء ، وسيبرز واحد من الأقوياء ليسيطر على الكل وسيكون (مكيا فيلليا) فى كل تصرفاته ليحرص على بقاء سلطانه واننا لنجد تلك النزعة لدى بعض (المكيا فيلليين) القدامى من العرب ، وأقوى صورة لهذه الفكرة تلك التى نجدها عند عنترة بن شداد ، فلقد بدا للناس عبدا ضعيفا ، وسرعان ما أحس فى نفسه القوة ، فاستخدمها ليغير هذه النظرة المصوبة اليه أولا من قومه ، ثم ليقوم ثانيا بأعمال جليلة داخل قبيلته •

ويبتدىء تلك الخطة الوثابة نحو المعالى بالحلم ظنا منه أنه قد يحقق بالحلم ما يحققه بالغضب ثم القوة ، وقد قسم وقته بينهما ، ولكنه أبان بوضوح أن كل ما حققه من مجد ذاتى وقبلى كان عن طريق الصارم المسلول ، ويفصح عن ذلك مرارا فيقول :

لعمــرك ان المجـد والفخـر والعـلا
ونيــل الأمــانى وارتفــاع المراتب
لمن يــرتقى أبطالهـــا وسراتهـــا
بقلب صــبور عند وقع المضـــارب
ويبنى بحـد السـيف مجـدا مشـيدا
على ملك العليـــاء فــوق الـكواكب
ومن لم يرو رمحـــه من دم العـــدا
اذا اشتبكت سمر القنـا بالقواضب
ويعطى القنـا الخطى فى الحرب حقـه
ويبـرى بحـد السـيف عرض المناكب
يعيش كمـا عاش الذليــل بغصــة
وان مات لا يجـرى دمـوع النـوادب
فضـائل عـزم لا تبـاع لضـــارع
واسرار حـــزم لا تـــذاع لعـائب

ويقول :

وقـد طلبت مـن العليـــاء مـنزلة
بصـــــــــارمى لا بأمى ولا بأبى

ويقول :

ولولا ســيد فينــا مطـــاع
عظيــم القــدر مرتفع العمـــاد
اقمت الحــق بالهنــدى رغــما
وأظهرت الضــلال من الرشــاد (١٠)

وقد تحمس لهذه النظرية أبو قيس بن الأسلت ، وعدى بن زيـد ، وعمرو بن براقة الهمـدانى وقريط البلعنبرى ، وركزوا جميعـا على أن

(١٠) ديوان عنترة انظر ٩٢ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٢ ، ١١٨ ، ١٥٢ فقد جاء فى هذه الصفحات ما يدل على تبنيه فكرة القوة .

القوة تشيد المجد والسيادة ، وتحمى النظام والقبيلة ، وتدفع الخصم والظالمين [11] •

ضرورة الرئيس :

ليس بصحيح ما جاء على لسان ابن خلدون فى مقدمته من أن العرب متوحشون بطبيعتهم ، وأن التوحش صار خلقا وجبلة فيهم ، وأنهم لذلك سلابون نهابون متنافسون على السلطان والرئاسة لا يخضعون لسلطان الا اذا كان سلطانا نابعا من دين ، وأنهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والانفة وبعد الهمة والمنافسة فى الرياسة . وليس بصحيح ما ذكره (أو ليرى) مرددا ما ذكره ابن خلدون وغيره من الشعوبيين الأوربيين[12] وانما لم يصح ما ذهب اليه هذا وذاك لاننا نعثر فى أقوال الشعراء والحكماء بما يدل على لزوم الرئيس الحاكم وضرورته ، وعلى أنه الرأس الأعلى للمجتمع ، وهو ما يوافق آراء الفلاسفة والسياسيين يقول عروة بن الورد :

لكل أناس سيد يعرفونه
وسيدنا حتى الممات ربيع [13]

وربيع هو الربيع بن زياد العبسى أحد سادات بنى عبس . ولا تخفى عبارات الأفوه الأزدى القائلة :

---

(11) انظر ابن الأسلت فى شرح المفضليات ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، وعدى فى كتاب عدى ١٧٣ ، وعمرو بن براقة فى الأمالى ح٢ ١٣٧ ، وقريط فى شرح شواهد المغنى : ٢٥ وانظر وجدى . دائرة معارف القرن العشرين المجلد الثالث ٤٧٣ مادة حكم وحكومة ، ارنست كاسيرر : الدولة والاسطورة من ١٦١ وما بعدها ود/ الخشاب : اصول علم الاجتماع ومدارسه : النظام السياسى ٣٨٩ — ٣٩٠

(12) المقدمة ١٣١ — ١٣٢ ، وفجر الاسلام احمد أمين ٣٤ .

(13) ديوان عروة ٤٩ .

لا يصـــلح النـــاس فوضى لاسراة لهم
ولا سراة لهـــم اذا جهالهـــم ســـادوا
والبيت لا يبتـــنى الا له عمـــــــــد
ولا عمـــــاد اذا لم تـــرس أوتــــــاد
فان تجمـــــع أوتـــاد وأعمـــدة
يوما فقـــد بلغـــوا الأمر الذى كادوا

وقال :

اذا تـــولى سراة القـــــوم أمـــــرهم
نما على ذاك أمر القـــوم فازدادوا (١٤)

فقـــد جعل من المجتمع بيتـــا ، له أسسه وأوتاده ، وهم الأفـــراد والجماعات ، وله أعمدته وهم الساسة والقائمون على أمره ، واذا صلح هؤلاء وهؤلاء فقد بلغوا ما ينشدون ومن أجل هـــذا كانوا يحـــددون شخص السيد قبل أن يموت الســـيد الحالى مثلما فعـــل قوم عامر بن الظرب معه اذ طالبوه باختيار خليفة له من بعده (مجمع الأمثال للميدانى ٩٤) .

ويبين اكثم بن صيفى منزلة الحاكم من المحكومين فى هـــذا البيت الاجتماعى الذى نسجه الأفوه الأزدى فى أبياته الشعرية فيقرر اكثم (أن أفضل الاشياء أعاليها ، وأعلى الرجال ملوكهم ، وأفضـــل الملوك أعمهـــا نفعا ، وخير الأزمنة أخصبها) (١٥) .

الخضـــوع للحاكم والسيد :

ومن ناحية ثانية فليس بصحيح ما ذكره ابن خلدون ومن ســـار على منواله لأن الأعشى ومالك بن خالد الختامى يبينـــان حرص العرب على الخضوع للرئيس حتى السجود فيقول الاعشى فى مـــدح قيس بن معديكرب :

---

(١٤) الديوان ١٠ والعقد الفركد ح٣ ٩٦
(١٥) نفسه ح١ ١٠٣ .

فمـــا أنـــا بعـــــــد الـــــكرى

ســـجدنا له ورفعنـــا عمـــارا (١٦)

وكذلك بين فى مدح هوذة بن على أنه يجب على الفتى أن يطيع الأمير طالما أنه يتصدر القوم فى الدفاع عنهم ، وأنه يهدى الحيارى وهم يسيرون فى الحياة ، وينتهى الأعشى بأن الحياة بلا سيد وقائد كالصحراء التى يكثر فيها السراب لا يهتدى القوم فيها مسيرا (١٧) وامتدح مالك بن خالد بنى لحيان لأنهم أطاعوا رئيسهم فيقول :

فــدى لبنـــى لحيـــان امى فانهـــم

أطاعوا رئيسا منهـم غـير عـوق (١٨)

ولتأصل تلك النزعة فيهم ، ولأن العرب لا يحبـون أن يحيوا بلا رئيس فان ربيعة حين ارتدت بالبحرين بعد انتقال المصـطفى صلى الله عليه وسلم قالوا (ردوا الملك فى آل المنذر فملكوا المنذر بن النعمان بن المنذر وكان يسمى الغـرور) فلمـا أسلم قال (لست الغـرور ولـكنى المغرور) (١٩) .

ويشترطون العدالة والقصد فى ولائهـم وخضـوعهم للسـلطان والا فلا طاعة له ، وجاز نقض العقد فيما بينهم وبينه اذا هو جار وظلم ، أى أن الخضوع منوط بسير الحاكم ونزاهته وأمانته وعدله ، يقول جابر بن حنى التغلبى عن علاقة قومه بالملوك والرؤساء :

نعاطى الملوك السـلم ما قصـدوا بنـا

وليس علينـــا قتلهـم بمحـرم (٢٠)

---

(١٦) ديوان الأعشى ٨٣ والعمار ريحان .

(١٧) نفسه ٨٧ ، وينشد :

اذا كان هادى الفتى فى البلا   د صـدر القناة أطاع الأمير

(١٨) ديوان الهذليين ج٣ ٨ .

(١٩) الأغانى ج١٥ ٥٥٨٤

(٢٠) شرح المفضليات ج٢ ٧٧٨ .

شـــخصية الرئيس العربى :

اهتم أفلاطون فى كتابه الجمهورية ، وأرسطو فى السياسة بتحديد هوية الحاكم فرفعه أفلاطون الى درجـــة تبدو مثالية لا يمكن تطبيقها ، وخفف منها أرسطو ، ويلتقيان معا على ضرورة أن يتميز حاكم المدينـــة بميزات بدنية ونفسية وعلمية ، كى يمكنه ادارة الأمور بكفاءة ، وكلمـــا تجمعت الصـــفات المطلوبة فى انسان بصـــورة كبيرة استحق الرئاســـة بجدارة فائقة ، وأهلته صفاته لتلك المهمة التى اطلع بها •

ونحن نعرف جميعا مدى حب العربى للقرابة وتعصبه لها ، ومع ذلك فاننا نراه يتنازل عن هذا التعصب عندما يرتضى لنفسه أميرا ، يخضع له ، ويسترشد بأمره ، وينصاع لتوجيهه وحـــكمه ، وان الصـــورة التى سنضعها الآن أمام يديك عن الرئيس العربى هى صورة الانسان الكامل فى نظر هذا العربى ، وهى صورة انسانية مثالية وواقعية فى آن واحد . أما أنها مثالية فلأنها تشترط لشخص السيد أو الرئيس صفات متعددة منها ما هو نفسى ، وما هو اجتـــماعى ، وما هو زمنى ، وما هو علمى وعقلى ، وأما أنها واقعية فلأن العرب راعوا فى صياغتها امكان تطبيقهـــا وتوافرها فى بعض الأشخاص الموهوبين والمتازين •

١ ـــ أما الصفات الزمنية التى ينبغى مراعاتها فهى أنه لا يســـود الا الكبير سنا ، ومن توافرت فيه العناصر اللازمة لادارة دفة الأمور . نجد ذلك واضحا من قول قيس بن عاصم لبنيه اذا (مت فسودوا كباركم ولا تسودوا صغاركم فيحتقر الناس كباركم) (٢١) ويقول عمرو بن قميئة :

لا تغبط المـــــــرء أن يقـــــال لـــــه
أمسى فـــلان لعمـــر حـــــــكما (٢٢)

وكذلك يشترط لقيط بن يعمر للرئيس أن يكون مســـتحكم الســـن

---

(٢١) العقد الفريد ج١ ١٧٩ .
(٢٢) الديوان ٤٠ ـــ ٤١

لا فحما ولا ضرعا ، ولا يعدل عن الكبير الا عند الفقد أو اذا بز الصغير الكبير في الصفات التي يجب توافرها .

٢ — وتكثر الصفات النفسية التي يشترطونها لصاحب السؤدد ، فهو متواضع في نفسه ومع غيره كما ظهر من كلام اوس بن حارثة وحاتم الطائي في حضرة النعمان بن المنذر ، وهو مؤدب فاضل على حد رأى عرابة الأوسي ، وكتوم للغيظ حليم يحتمل كل ما يرد عليه أو يصيبه (٢٣) حسبما قال ابن سلم بن نوفل ، ويتحدث الاعشى طويلا عن تحمله ، وأنه يستطيع أن ينوض بما لا ينهض به الجميع (الديوان مدح هوذة ١١٠ ، ١٣١) .

وهو صبور خير كما قال أبو ذؤيب (ديوان الهذليين ٦٨) شجاع عند الأعشى (الديوان ٨٤) والمسيب بن علس (شرح شواهد المغنى ٢٩٧) وذى الاصبع العدواني (الأغاني ح٣ ٩٤٤ — ٩٤٥) ونقي تقي ذكي لا يتقاضى على أفعاله رشوة ولا يدنس عمله بشيء حسبما أكد الأعشى أيضا (الديوان ١٠٠) ومحنك مجرب مدرب على أعمال الرئاسة ، حنكته وصهرته الأحداث والأيام عند حذيفة بن أنس (ديوان الهذليين ح٣ ٢٥) وتأبط شرا (شرح شواهد المغنى ٣٣٠) كتوم للسر ولما ينويه حسبما وضح المسيب (شرح شواهد المغنى ٢٩٧) الى غير ذلك من الصفات التي تجعله متفوقا بارزا على كل من عداه .

٣ — وعن الصفات النفسية ذات الطابع الاجتماعي يشترطون فيه أن يكف الأذى ، وأن يبذل الندى وينصر المولى ، (قيس بن عاصم ١٧٨ ح١ القد الفريد) ويتواضع معهم ، ويرى نفسه أدنى منهم وهو لين الجانب والعريكة (العقد ح١ ١٧٨) ينخدع لهم في ماله ويذل لهم في عرضه ، ولا يحقر صغيرهم ولا يحسد كبيرهم (عرابة بن أوس ١٧٩ ح١ العقد الفريد) وله مال يكفيه فلا يمد يده الى أحد منهم ، ويتحمل به الأثقال عن الآخرين (الاعشى في الديوان ٨٤) ويحفظ العهود والجوار ،

---

(٢٣) العقد الفريد ح١ ١٧٨ — ١٧٩

وهو جواد معطـاء عند الاعشى (الديوان ٨٣ ، ٨٤) وحبيب الاعـلم (ديوان الهذليين ح٢ ٨٧) والمسيب (شرح شواهد المغنى ٢٩٧) وهو حافظ للأعراض والحقوق (حاتم الطائى : الديوان ٧٥) لا يشغل نفسه بمال أوو لد وأهل عن حقوق قومه ومصالحهم حسبما بين لقيط فى ديوانه. وقد يجمع هذه الصفات قول ذى الأصبع لابنه :

(الن جانبك لقومك يحبوك ، وتواضـع لهم يرفعوك ، وابسـط لهم وجهك يطيعوك ، ولا تستأثر عليهم بشىء يسودوك ، واكرم صغارهم كما تكرم كبارهم يكرمك كبارهم ، ويكبر على مودتك صغارهم ، واسـمح بمالك ، واحم حريمك ، واعزز جارك ، وأعن من استعان بك ، واكـرم ضيفك ، واسرع النهضة فى الصريخ فان لك أجلا لا يعدوك ، وصن وجهك عن مسألة أحد شيئا فبذلك يتم سؤدوك) (الأغانى ح٣ ٩٤٤ ــ ٩٤٥) .

٤ ــ ولقد أفسح الحكماء والشعراء فى أقوالهم وأشعارهم مـكانا فسيحا للصفات العلمية التى يجب ان تتوافر لدى الرئيس ، وانما كان كذلك لان مهمته فى الدرجة الأولى تعتمد على العقل ، والعلم والذكاء ، والبصر بالامور ، والحكمة ، والحلم ، فلا نعجب اذا رأينا وكيع بن سلمة يبادرنا بأنه لا ينصب الا من كان رشـيدا (البيـان والتبيين ح٢ ١١٠) والرئيس عاقل عالم (العقد الفريد ح٢ ١٧٩) لا يعرف فى شبيه ، ولا يجهل فى شبابه أو شيخوخته ، قد تجاوز عنه الجهل (الاعشى الديوان ١٠٨ ــ ١١٠) فطن أوطبن ، وصاحب منطق فصيح ، ويؤول الأمر على وجه صحيح فى غير هوى ، ولا يعتذر من خطأ وقع فيه ، حليم رزين ذو قلب ذكى وجلى (أبو ذويب ديوان الهذليين ح١) (وديوان عامر بن الطفيل ٦٩) وليأذن لى القارىء الكريم لأسوق له بعض النصوص فى هذا الصدد ، يقـول تأبط شرا عنه :

ولـكن أخـا الحـزم الذى ليس نازلا
به الخطب الا وهو للقصـد مبصر [٢٤]

---

(٢٤) شرح شواهد المغنى ٢٣٠ .

ويقول حاتم :

أســود ســادات العشـــيرة عارفـــا
ومن دون قومى فى الشـــدائد مذودا (٢٥)

ويقول الأعشى فى هجاء علقمة ومدح عامر بن الطفيل عند المنافرة التى جرت بين الشاعرين :

أؤول الحـــكم على وجهــــــه
ليس قضــــائى بالهــوى الجـــائر
كم قــد مضى ســـعرى فى مثـــله
فســـار لى مــن منطــق ســـائر
ان ترجـــع الحـــكم الى أهـــله
فلست بالمســـتى ولا النـــائر
ليأتينـــه منطـــق ســـائر
مســـتوثق للمســـمع الآثـــر
واســـمع فانى طبــن عـــالم
أقطع من شـــقشقة الهـــادر

ويقول فى قصيدة أخرى :

أعلقـــم قـــد حكمتـــنى فوجـــدتنى
بـــكم عالمـــا على الحـــكومة غائصـــا

واذا أحكم الرئيس أمرا لا تستطيع الرعية نقضه بعلمها وهو قادر على احباط ما تدبر يقول الأعشى فى هذا المعنى :

لا يرقع النـــاس ما أوهى وان جهـــدوا
طول الحيـــاة ولا يوهون مارقعـــا (٢٦)

---

(٢٥) الديوان ٧٥

(٢٦) الديوان أيضا .

وهكذا وضع العرب الاطار النفسى والاجتماعى والعلمى لما يجب أن يكون عليه الرئيس ، وليت سادات العرب اليوم يسمعون ما قاله اسلافهم القدامى فضلا عما قاله الاسلام الحنيف فى شخصية الأمير .

وبشىء من الموازنة بين ما قاله العـرب وما قاله الفلاسـفة ندرك التقارب الشديد والنظرة العربية العميقة ، وتستطيع أن تتأكد من ذلك اذا رجعت الى مباحث الفلسفة السـياسية أو الى كتـاب سراج الملوك للامام محمد بن الوليد الفهرى الطرطوشى المالكى خصـوصا الأبواب : التاسـع ، والرابـع عشر ، والتاسـع عشر ، والحـادى والعشرين ، والثالث والعشرين ، والسادس والعشرين ، وقد عقدها لبيان صـفات وفضائل الأمير والسلطان .

وأخيرا فانه لما كانت صفات الرئيس على ما ذكرنا ، وكانت مهمته صعبة فلا نعجب اذا رأينا حبيبا الأعلم يقول :

وان سـيادة الأقـوام فاعـلم
لها صـعداء مطلعهـا طـويل (٣٧)

قـرار الرئاسـة :

لم يغب عن العرب نقطة هامة طالما يتشدق بها زعماء العالم اليوم ، الا وهى شخصية الرئيس من خلال قراره السياسى ، ومدى الجدية فى هذا القرار ، ومقدار ما يحوى من دراسة واستيعاب ، ثم اصرار الحاكم ودفاعه عن قراره ، نقول لم يغفل العرب هذه النقطة ، لأنهم ماداموا قد صاغوا شخصية رئيسهم على النحو السابق فلابد أن يبينوا أنه بعيـد النظر فى قراره ينوع فى القرارات طبقا للحاجة والمصـلحة ، والدراية والعلم ، وفى هذا الجانب يقول الأعشى عن قيس بن معديكرب :

---

(٣٧) ديوان الهذليين ج٢ ٨٧

الى مـلك خـير أربابـه
وان لـا كل شيء قـرارا (٢٨)

واذا اتخذ القرار ، وكان نتيجة دراسة واعية فلابد من الاصرار عليه والدفاع عنه ، يقول ذو الأصبع العدوانى لابنه أسيد :

واعـزم اذا حـاولت أمـ
ـرا تفـرج الهـم الدخيـلا (٢٩)

وانما سقناها هنا لصلتها القوية بشخصية وتكوين الرئيس فى نظر العرب :

نماذج من الملوك والحكماء :

ويمكن أن نرد على الشعوبيين القائلين بأن العرب لم يعرفوا الرئاسة ، ولم يلينوا لحاكم بما عرف فى التاريخ عن ملوك الحيرة، وأولهم جذيمة بن الأبرش حسبما أخبرنا أبو الفرج الأصفهانى والشجرى فى آماليه ، يقول الاصفهانى : جذيمة بن مالك بن فهم بن غانم بن دوس الأزدى وهو الأبرش (أول من ملك قضاعة بالحيرة ، وأول من حذا النعال ، وأدمج من الملوك ورفع له الشمع) ويصفه بأنه (من أفضل الملوك رأيا ، وأبعدهم مغارا ، وأشدهم نكاية ، وهو أول من استجمع له الملك بأرض العراق ، وكانت منازله ما بين الأنبار وبقه وهبت وعين التمر ، وأطراف البر ، والقطقطانة والحيرة) (٣٠) ولما قتلته الزباء فى حيلة معروفة ولى أهل الحيرة عمرو بن عدى بن أخت جذيمة .

ومن الذين ملكوا الحيرة عمرو بن هند ثم قابوس بن المنذر ، ثم قابوس السهرب ، ثم المنذر بن النعمان ، ثم النعمان بن المنذر ثم اياس ابن قبيصة الطائى وقد بعث النبى صلى الله عليه وسلم لثمانية أشهر

---

(٢٨) الديوان ٨٤
(٢٩) الأغانى ح٣ ٩٤٦
(٣٠) راجع الأغانى ح١٦ ٥٦٥٨ — ٥٦٦٢ وامالى الشجرى ح٢ ١٧٨

من ولاية اياس (٣١) واذا كان هؤلاء ملوك على قضاعة فان حجر بن عمرو كان ملكا على معد بأرض العراق أيضا ، وكذلك ملك عمرو بن الظرب ابن حسان بن أذينة بن السميدع العاملى من العماليق بأرض العراق ثم ملكت ابنته الزباء (٣٢) •

وملك آل جفنة من غسان بأرض الشام ، وأولهم الحرث الأكبر وهو الحرث بن أبى شمر ثم ابنه الحرث الأعرج ثم الحرث الأصغر ثم عمرو بن الحرث الاصغر ، وآخرهم جبلة بن الايهم الذى اسلم فى عهد عمر ثم تنصر وفر الى هرقل (٣٣) •

ومن الذين ملكوا على بكر وتغلب وبنى كلاب زهير بن جناب ثم ابن أخيه المسمى عبد الله بن عليم (٣٤) ، وملك هوذة بن على الحنفى بنى حنيفة ، وقد توجه كسرى وضم اليه جيشا من الأساورة قريبا من هجر (٣٥) ، وملو لكندة مشهورون ، وفوق ذلك وأسبق فان هؤلاء الملوك القدامى من دولة حمير وسبأ بأرض اليمن ذات الحضارات العريقة قد طبعت رعيتهم على الانقياد لحاكم فاذا أقاموا أقاموا معه واذا خرجوا (لا يخرجون الا مع ملك يملكونه عليهم) (٣٦) وفى هذا رد بالغ عن دعوى ابن خلدون السابقة واضرابه •

وأما القبائل الأخرى التى لم يملك عليها فانها لم تخل من حاكم ترجع اليه فى كل أمورها سواء انتسب الى هذه القبيلة أو تلك ، بمعنى أن القبائل كانت تخضع لرئيس معين ، وقد تحتكم فى خصوماتها الكبيرة أو القضايا ذات الطابع العميق الى حكام اشتهروا بين العرب ،

---

(٣١) سوق عكاظ ٢٢ — ٢٣
(٣٢) الاغانى ج١٦ ٥٦٦٢ — ٥٦٦٥
(٣٣) آمالى الشجرى ج٢ ١٨٠ والاغانى ج١٥ ٥٤٦١ ، ٥٤٧٦
(٣٤) الاغانى ج٢١ ٧٢٥٤
(٣٥) نفسه ج١٩ — ٦٦٤
(٣٦) نفسه ج١٤ ٥٢٨٣

وانتسبوا الى قبائل متميزة ، ومن ذلك قبيلة كلب وثقيف وعدوان فى تميم، وتيم الله وغيرهم كثير ، وان اردت استقصاء الحكماء الذين جلسوا وقضوا وحكموا بين العرب جميعا فى مواسمهم المشهورة فارجع الى كتاب المحبر لابن حبيب (٣٧) •

نظرات فى مهمات الحكم وأهدافه :

سنحاول هنا أن نجمع ما قاله العرب عن الشكل المقبول الذى يرتضيه المستنيرون منهم ، وسنحدد ذلك فى نقاط :

أولا — الشكل العام للنظام العربى :

قد تسيطر الدولة بدستورها وقوتها العسكرية على شعب موحد اللغة والجنس وهذا جد نادر ، وقد تحكم الدولة مجموعة من الأفراد يختلفون جنسا ولغة ولكنهم جميعا يخضعون الى سلطان الدولة خضوعا مركزيا فى السلطة والتشريع أولا مركزيا باقامة سلطات وتشريعات محلية وفى مثل هذا الخضوع اللامركزى تكون الدولة هى صاحبة الرأى فى السياسة الخارجية ، والأهداف العليا الاقتصادية والاستراتيجية ، والقوة العسكرية دائما تخضع للحكومة المركزية •

وبالطبع لم يكن الشكل العربى واحدا من هذه الأنظمة ، ولم يكن نظاما قبليا تنفصل فيه القبائل عن بعضها انفصالا كليا فى الأصل واللغة والعرف والعادات ، وانما كانت نظاما فريدا ومتميزا الى حد كبير ، فهو كما قلنا سابقا من حيث استقلال كل قبيلة برئيسها نظام قبلى ، ومن حيث الاشتراك فى العادات والتقاليد والعرف نظام يقترب من شكل الدولة ، ومن حيث الاشتراك فى الجنس واللغة والطبيعة والنظام الاقتصادى أمة ، ومن ثم فاننا يجب أن ننظر الى المجتمع العربى قبل الاسلام بعينين مختلفين : عين تتركز على النظام القبلى ورئاسته ، وعين

---

(٣٧) ١٣٢ وما بعدها ، ١٨١ — ١٨٢

أخرى تتسع لتجمع أسس الاشتراك التى تجعل من هذه القبائل نسيجا واحدا فى التقاضى والتحاكم والخضـــوع يقوم على السنن العرفيـــة ، وتجعل منها أيضا أمة واحدة ذات لغة وأرض ونظام يقوم على الرعى أحيانا والتجارة حينا .

وسننظر بتلك العين المتسعة مركزين النظر على النسيج الواحـــد من حيث النظام العام الجامع لا من حيث كونها أمة ، ونرى أن الروابط الجامعة فى الأعراف والسنن لا تشـــكل تشريعـــا متكاملا ، وليست هى بالقوانين المشروعة عن قصد ، وانما هى مجموعة من المتعارفات اكتسبت بمضى الزمن قوة القانون ، وصار لها هيبة فى النفوس ، وتقدير ومراعاة ومن جانب آخر فان الحـــكام الذين قاموا بالفصـــل فى المنازعات نبعت أحكامهم من منبعين : أحدهما ذاتى يعتمد على بصـــيرة وذكاء الحـــاكم وخبرته ودربته ، وثانيهما خارجى يعتمد على القواعد العرفية السائدة ولم تكن هناك سلطة تنفيذية تجبر المحكوم عليه بدفع الحقوق ســـوى ولاء العربى للأمور المتعارف عليها ، وحرصه على الالتزام بها ، وخوفه من العار اذا هو لم يخضع لها ولم يقم بالأداء ، وكأن هذا الولاء سلطة تنفيذية من داخـــل الفرد ذاته عملت القواعـــد العرفية المســـتقرة على اذكائها ، وصح أن يقال كذلك ان لوم الآخرين ومذمتهم كان بمثابة دار للتهذيب والاصلاح .

ثانيا ـــ توافق التشريع مع الظروف :

من المعـــروف بالضرورة أن التشريع والقانون صـــدى للطبيعـــة المكانية وللظروف الاجتماعية لأى شعب من الشعوب ، كما أن الحاكم القائم على أمر هذا القانون يجب أن يـــكون ممن يعرف طباع الرعيـــة وآمالها ورغباتها ، ولقد ادرك تلك الحقيقة لبيد بن ربيعة حين قال عن نفسه وقبيلته :

مـــن معشر ســــــنت لهـــــــم آباؤهم
ولـــكل قـــــوم ســـنة وامامهـــــا [٣٨]

وفيه يبين لبيد أن المتعارفات السائدة هى مجموعة من الســـنن أو الطرق التى تضافر الآباء على صياغتها وأنهـــا لم تنشـــأ تلقائية ، وأن السائد الشائع منها هو المستحسنات العامة التى أجمعت القبـــائل على قبولها ، ومعنى هذا أن الآباء فى كل قبيلة سنت سننا للاصلاح ، وقـــد عمل عنصر الانتقاء فى هذه السنن فاختير منها أعمها نفعا وأكثرها خيرية ، وأشملها صلاحية للجميع فكانت هى المتعارفات العامة ، وبقيت لكل قبيلة سنن جزئية تسرى عليها وحدها ، فالمتعارفات قصدية جزئيـــة أولا ثم شاملة جامعة ثانيا .

ثالثا ــ لمحات أساسية فى الحكم :

وضع اكثم بن صيفى أمورا أربعة لابد من الوقوف عندها قبـــل تحديد المهمات التنفيذية للحكم يقول أمام كسرى :

اصلاح فساد الرعية خير من اصلاح فساد الراعى

شر البلاد بلاد لا أمير لها ..

شر الملوك من خافه البرىء ..

من فسدت بطانته كان كالغاص بالماء [٣٩] ..

وبصرف النظر عن عدم الدقة فى الترتيب المنطقى لصياغة هذه الجمل فانها تشكل مبادىء سياسية هامة على طريق الحـــكم وعلاقة الحـــاكم بالمحكومين ، وأولاها ترى أن اصلاح فساد الرعية خير من فساد الراعى لأن فساد الراعى مقصور عليه وحـــده ، وأما فساد الرعيـــة فانه عام ، والعام من شأنه أن يقوض الأركان التى تقوم عليها الدولة ، وأن يحدث

---

(٣٨) شرح القصائد العشر ٣١١

(٣٩) العقد الفريد ح١ ١٠٣

خللا فى علاقات الأفراد ومصالحهم ، وأن يشيع الفساد بينهم ، هــذا اذا ظل فساد الحاكم محدودا بحدود ذاته ، أما اذا تجاوزه الى الرعية فلابد من منعه وزجره أو الثورة عليه كما سيرد فى شعر العرب وتصرفاتهم مع حكامهم ورؤسائهم .

والعبارة الثانية ترتبط بضرورة وجود الحاكم وقد سبق الحديث عنها ، والثالثة تتعلق بشخصية الحاكم ونصفته وحلمه ، وتعاطفه مع أصحاب الحقوق والأبرياء ، فان كان منصفا عادلا حليما فهو الحاكم الخير الفاضل والمثالى ، وان كان غير ذلك فهو أشر الحكام ، وينبــه هذا الحكيم العربى على نقطة هامة فيحذر الحكام من فساد البطانة ، وميولها الذاتية ، وعدم تحريها الحق لأنها ان كانت كذلك صار معها الحاكم كمن يغرق فى الماء ، مهما قاوم فسوف تأتيه الموجة العارمة لا محالة .

رابعــا ــ واجبات الحــكومة :

أ ــ وتتحدد مهمات الحكومة وواجباتها فى ضرورة الفصل بين المتخاصمين فصلا يبين فيه وجه الصواب بلا شبهه ، يقول عامر بن الطفيل :

فان لنـــا حــــــكومة كل يـــوم
يبـــين فى مفاصــــله الصــــواب
وانى ســـوف أحـــكم غــير عـــاد
ولا قـــذع اذا التمس الجـــواب
حــكومة حازم لا عيب فيهــــــا
اذا ما القـــوم كظهـــم الخطـــاب
فان مطيـــة الحـــلم التـــأنى
على مهـــل وللجهـــل الشـــباب
وليس الجهــــل عن ســن ولــكن
غــدت بنوافــذ القــول الركاب (٤٠)

---

(٤٠) الديوان ٢٠ المفاصل : ما يفصل من الخصومات ، غير . عاد غير معتد ، والخطاب : المخاطبة ، المطية كل ما يركب على ظهره .

ويقول الاعشى فى نفس المعنى :

تعالوا فان العـلم عنـــد ذى النهى
من الناس كالبلقـــاء باد مجولهـــا
نعاطيـكم بالحـــق حتى تبينـــوا
على أينـا تؤدى الحقوق فضـولها (٤١)

ب ـ والحق واضح أبلج يعرفه الصالحون ، ويضل عنه الغاوون يقول طرفة :

وكيف تضـــل القصـد والحق واضح
وللحــق بين الصـالحين سـبيل (٤٢)

ج ـ ومادام الأمر كذلك فلا يجوز انتقاص الحقوق يقول أيضا :

وذو الحــــق لا تنتقص حقـــه
فان القطيعــة فى نقصـــــه (٤٣)

د ـ وليحذر الحكام ، ولتحذر الرعية وهم يسلكون الطريق للوصول الى الحق ، فعليهم أن يتخيروا أفضل الطرق وأنسبها ، ويجب أن يكون سبيل الوصول الى الحقوق خيرا وحقا من نفس الغاية المنشودة ، لأن الغاية عند العرب لا تبرر الوسيلة ، بل يجب أن يكون السبيل أو الوسيلة حقا يؤدى الى حق ، وفى ذلك يقول قيس بن الخطيم :

متى ما تقـد بالبـــاطل الحـق يأبـه
وان قـدت بالحـــق الرواسى تنقـد
متى ما أتيت الأمـر مـن غـير بابـه
ضللت وان تدخل من البـاب تهتد (٤٤)

---

(٤١) الديوان ١٣٤
(٤٢) الديوان ١١١
(٤٣) ديوان طرفة ٩٤
(٤٤) ديوان قيس ٧٤

ويؤكد عامر بن الظرب على ذلك بقوله لقومه (افهموا ما أقول لكم انه من جمع بين الحق والباطل لم يجتمعا له ، وكان الباطل أولى به ، وان الحق لم يزل ينفر من الباطل ، ولم يزل الباطل ينفر من الحق) (٤٥) .

هـ ـ فالحكومة عند هؤلاء تفصل فى المتنازعات بالحق عن علم ، وتختار الطريق الحق للوصول الى الحق ، ولا تمزج حقا بباطل ، كما أنها تقوم على العدل كذلك ، والعدل المنشود لدى العرب ينبع من اعتبارين : اعتبار الهى ، واعتبار انسانى ، أما الاعتبار الالهى فان الله عادل وفى ، وهو دائما يحكم بالعدل ، ويوفى لكل جزاءه أو عقابه ، وبالتالى يأمر العبيد أن يحكموا بما يحكم به لأنه لا يريد غير العدل شريعة بين الناس يقول النابغة للنعمان :

أبى الله الا عدله ووفاءه
فلا النكر معروف ولا العرف ضائع (٤٦)

أما الاعتبار الانسانى فانه نابع من أن الأفراد جميعا سواء فى الحق والطبيعة ، وأنهم متساوون أمام القانون والسنة الحاكمة ، والى فكرة المساواة فى الطبيعة والحقوق والقضاء يشير زهير فى قوله :

أرونا سنة لا عيب فيها
يسوى بيننا فيها السواء
فان تدعوا السواء فليس بينى
وبينكم بنى حصن بقاء (٤٧)

وفى رواية أخرى : أرونا خطة لا ضيم فيها ، وكلها تشير الى ضرورة المساواة فى الحقوق والقضاء والعدالة ، وينبع من نظرية المساواة هذه أن يكون القضاء دقيقا ، والفصل بين الحقوق واضحا .

---

(٤٥) مجمع الأمثال ٩٤
(٤٦) الديوان ٣٩
(٤٧) الديوان ١٠٢ ـ ١٠٣

ونجد هذا عند سلمة بن الخرشب فى رسالته الى سبيع التغلبى فى شأن الرهن التى وضعت على يديه فى حــرب عبس وذبيان ، اذ يحــذر سلمة القاضى من أن يقال بئس حكمه ، ويحثه على أن يستخدم خبرته فى معرفة الظالم من المظلوم ، وينزل الأمر فى منازله ثم يقول له :

واصـــدع أديـــم الســـواء بينهـــم
على رضـــا مـــن رضى ومـــن رغمـــا
ان كان مـــالا فقض عـــــــدته
مالا بمـــــال وان دمـــا فـــدما
حتى تـــرى ظـــاهر الحــكومة مثـ
ـل الصــبح جلى نهـــاره الظلمـــا (٤٨)

ز ــ واذا برزت واجبات الحكومة فيما سبق فانه من فضـــول القول أن نعلن أن العرب ذموا الخديعة فى أمثالهم وأقوالهم ، كما ذموا الخـــرق (الدرة الفاخرة ١٧٣) ونبذوا الظلم والجور ، يظهر هذا كثيرا جدا فى أقوال أبى عمر بن العلاء (عيون الأخبـــار ح١ ٧٥) وعامر بن جـــوين الطائى (النوادر للقالى ١٩٨) وأشعار قيس بن زهير بن جذيمة العبسى (الأغانى ح١٨ ٦٥٠١) وقيس بن الخطيم (الديوان ٩٧ ــ ٩٨) وطرفة (الديوان ٥٩) وشتيم بن خويلد (البيان والتبيين ح١ ١٨٢) .

وخطب مضاض بن عمرو عندما ولى ملكا على جرهم وقطوراء فقال لهم : (احذروا البغى فانه لا بقاء لأهله) وذكرهم بظلم العماليق مما كان سببا فى هزيمتهم ، وانتصار جرهم وقطوراء عليهم واخراجهم من الحرم ، وبين لهم أنهم ان بغوا وظلموا جرى عليهم ما جرى على العماليق فخرجوا من الحرم الآمن والبيت العتيق (الأغانى ح ١٥ ٥٢٩٠) .

ح ــ ولم يقتصر الأمر عند العرب الى حد النصح بالقول بل تعــداه الى الثورة على الظالمين والخروج عليهم والاطاحة بهم ، مثلما ثارت بـــكر

---

(٤٨) البيان والتبيين ح١ ٢٣٩

وتغلب على زهير بن جناب بعدما اشتد فى الخراج وحاولوا قتله (الأغانى ح ٢١ ٧٢٤٤) ومن قبل ذلك قتلت جديس عمليق وكان ملكا على طسم بن لاوذ ابن ارم وعلى جديس بعدما تبين لهم ظلمه (الأغانى ح١١ ٣٨٣٩ — ٣٨٤٠) .

خامسا : الديمقراطية أو الشورى :

ليست الرئاسة العربية سواء كانت قبلية أو غيرها قائمة على الاستبداد بالرأى ، أو التعجل فيه ، وانما تدع الرأى يختمر ، وتضع فى اعتبارها آراء الآخرين ونصحهم ، ولا يمتدح الرئيس بمدى علمه أو حلمه أو حكمته فحسب بل يمتدح مع هذا بالتشاور والسماع لأهل الرأى يقول الاعشى فى مدح هوذة بن على الحنفى :

يرعى الى قول سادات الرجال اذا

أبدوا له الحزم أو شاءه ابتدعا (٤٩)

فهو قادر على ابتداء الرأى واختراعه أو ابتكاره ومع ذلك فانه يصغى الى أرباب الخبرة والرأى الجيد ، ومن شأن الشورى أن تصقل الرأى وتمحصه وهو المطلوب عند عامر بن الظرب حيث يقول (دعوا الرأى يغب حتى يختمر ، واياكم والرأى الفطير) (٥٠) يريد الأناه فى الرأى والتثبت منه .

وقد وضعوا شروطا خاصة لأهل الشورى كما وضعوها لصاحب القرار وهو الرئيس ، وذلك لكى تأتى الآراء موافقة للحق ان لم تكن هو ، لأنه مادام الحاكم على النحو الذى رأيناه سابقا من الصفات والشخصية ، ومادام أهل الحل والعقد والشورى على نحو ما يأتى فان الرأى سيكون فى النهاية على قدر كبير من الصواب .

---

(٤٩) الديوان .

(٥٠) العقد الفريد ح١ ٢١

وأول شرط وضعه هرم بين سنان هو قوله (عليكم فى المشاورة بالحديث، السن الجديد الذهن) (٥١) وذلك لكى تلتقى حداثة السن وحدة العقل عند المستشار مع الخبرة والكبر والعقل والعلم عند الرئيس فيعمل هذا كله عمله فى صياغة الرأى وقوته ، واذا عدل عن هذا الشرط الى شيخ كبير مسن فليكن صادقا فى استشارته ، فقد جاء بنو سعد الى اكثم بن صيفى يستشيرونه فيما دهمهم يوم الكلاب فقال (ان وهن الكبر قد فشا فى بدنى ، وليس معى من حدة الذهن ما أبتدىء به فى الرأى ، ولكن اجتمعوا وقولوا فاذا مر بى الصواب عرفته) (٥٢) .

ومن شروط الرجل المستشار أن يكون خاليا من الموانع والشواغل التى تصرفه عن التدبر الصحيح يقول قيس بن الأسلت لابنه (لا تشاور مشغولا وان كان حازما ، ولا جائعا وان كان فهيما ، ولا مذعورا وان كان ناصحا ، ولا مهموما وان كان فطنا ، فالهم يعقل العقل ، ولا يتولد منه رأى ، ولا تصدق منه روية) (٥٣) .

ولا بأس أن نضع فى اعتبارنا عند المشورة أصحاب النزعات أو الميول المعارضة ، لأنهم يدبجون من الآراء ما يمكن الاستفادة بها مهما كانت على غير ما نذهب اليه ، ومن ثم نصح بعضهم أصحابه فقال : (شاوروا فى حربكم الشجعان من أولى العزم ، والجبناء من أولى الحزم ، فان الجبان لا يألوا برأيه ما يقى مهجكم ، والشجاع لا يعدو ما يشد بصائركم ، ثم خلصوا من بين الرأيين نتيجة تحمل عنكم معرة الجبان وتهور الشجعان فتكون أنفذ من السهم الزالج والحسام .. الوالج) (٥٤) وهذه دعوة صريحة الى المعارضة الحازمة الجيدة ، وبيان الى فوائد الرأيين وما يمكن أن يولداه من قوة فى الرأى ، ونفاذ فى الحجة،

---

(٥١) محاضرات الأدباء ح١ ٢٩
(٥٢) نفس المصدر السابق ح١ ٣١
(٥٣) نفسه ح١ ٢٩
(٥٤) العقد الفريد ح١ ٣٨

ومثل هذا الاتجاه يبرز الى حد بعيد تمسك العربى بالديمقراطية المتمثلة فى الشورى •

سادسا — احترام العهود والمواثيق :

عرف العرب هذا النوع من العقود سواء تمت مشافهة أو كتابة ، وأغلب ما تكون من النوع المكتوب ويشير طرفة فى مدحه لسعد بن مالك الى هذه الفضيلة فيقول عنه :

أبـــر وأوفى ذمـــة يعقـــــــدونها
وخيرا اذا ساوى الذرى بالحوارك (٥٥)

ويبدو أنهم كانوا يعرفون جيدا المواثيق والعهود المكتوبة ، وأكثر ما يستخدمونها فى معاهدات الأمان والسلم ، واذا فعلوا ذلك وفوا والتزموا ، يقول الطفيل الغنوى للنعمان بن المنذر وقد أخذ ابل سنان ابن عائذ فاستصرخ قبيلة غنى فاستردت الابل واستاقت ابل الملك فأنشد الطفيل فيما قال :

أأجـــــرم أم جنى أم لم تخطـــوا
له أمنـــا فيوجـــد فى كتـــاب (٥٦)

ويقول قيس بن الخطيم :

لعمرى لقد حالفت ذبيـــــان كلهـــا
وعبســـا على ما فى الأديم المـــدد (٥٧)

وناشد الحارث بن حلزة اليشكرى التغلبيين الوفاء بالعهود المدونة فقال :

واذكـــــروا حلف ذى المجـــاز وما قـــد
م فيـــه العهـــــود والوكـــــلاء

---

(٥٥) الديوان ١٠٢
(٥٦) ديوان الطفيل ٩٠ — ٩١
(٥٧) ديوان قيس ٧٢

حـــذر الجور والتعـــدى ولن ينـــ
قض ما فى المهــــــارق الأهـــواء
واعلمــوا أننـــا وايـــاكم فيـــــما
اشــترطنا يــوم اختلفنــا ســواء (58)

تعليـــق هـــام :

لابد أن ننظر الى النقاط السابقة وما سيرد من تتمة لهذا الفصل على أنه حديث عام ، ونظرة شاملة تخرج من اطار القبلية الخاصة الى رحاب الشعبية الواسعة ذلك لأن صيغتها جاءت على هــذا النحــو من الشمول والسعة ، وأحداثها صحت لأن تــكون مادة للحــديث الجامع لا القاصر المحدود ، ولأن الشاعر فى قبيلة ما لم يكن محــدودا بحدود قبيلته ، وانما كان ينفعل بالأحــداث الدائرة هنا وهنــاك على ســاحة الجزيرة كلها •

ومن ناحية أخرى فان البض قد يقول لى : كيف تجعــل للعــرب أفكارا متقدمة تستوعب كثيرا من نظريات العصر أو تشير اليها بوضوح مع أننا رأينا منهم غير ما دونت لهم ، والجواب بوضوح يتلخص فى أنه يجب أن نفرق بين الأعراب والجفاة وبين الطبقة المستنيرة من الحكماء والشعراء ، فمما لا شك فيه أن تلك الطبقة المثقفة الممتازة كانت تفكر على غير ما كان المجتمع يتجه اليه أحيانا ، وذلك لانقاذه مما هو فيــه ، والسير به قدما الى النمط المثالى الذى ينشــده له هؤلاء ، وهــذه هى المهمة الملقاة على عاتق المفكرين والمثقفين فى كل عصر •

واذا أرخنا لأى حقبة من الناحية الفكرية أو الأدبية فان عيوننــا لن تبصر غير تلك المصابيح التى تشع فى ميادين الحياة قديما وحديثــا لتضىء للسارين طريق السير ، وكم دون لبعض الشعوب من الأفــكار ما لا يرد الا على لسان أفراد يعدون على أصابع اليد الواحدة ، وكم رفع فيلسوف أمته وهو وحده عبر موجات عصره •

---

(58) شرح القصائد العشر 456 والبيان والتبيين ح2 7

الحــرب : دوافعها وأسبابها :

على الرغم من كثرة الحروب وتعدد أسبابها فان أيا من المتحاربين لا يسلم بأنه أقامها ظلما وعدوانا ، ولكنه يقدم تبريرا لما قام به كى يوهم الغير أو يقنعه بسلامة تصرفه وحسن تقديره ، وكذلك فعــل العرب فى الماضى ،وبغض النظر عن كثرة الأســباب التى أعلنها هؤلاء فان أقواها كان يكمن وراء الحاجة الى لقمة العيش ، والى طلب الماء والمرعى ، وهذه هى الحاجات الأساسية والضرورية فى الحياة ، واذا اعتبرنا أن الظروف الطبيعية والمناخية كانت تفرض التنقل والانتجاع ، وتحاول كل قبيلة أن تتشبث بما تحت يدها من المراعى وأن تدافع عنها دفاعها عن نفسها ، وأن هذه هى ظروف الطور الاجتماعى الذى مر به العرب ، ولم يكن فى وسعهم آنذاك تجاوزه ، اذا اعتبرنا هذا وذاك افترضنا ضرورة أن الحرب على تلك الساحة الطبيعية وفى تلك الظروف الاجتماعية كانت أمرا مناسبا لما عليه المجتمع ، وكانت أشبه بضرورة لا مفر منها ، وهذا هو أقوى تفسير يمكن أن تعلل به كثرة الحروب فى الجزيرة العربية قديما .

ويذهب جورجى زيــدان الى أبعــد من هــذا فيرى أن الغــزو فضيلة تناسب حال الأمم البدائية فى مرحلة من مراحل تطورها (٥٩) ، وقد وجدت عند كثير منهم فى تلك المراحل التى تمثل الصراع الفاصل بين حال البدائية والتحضر .

واننا لنجد الأصفهانى فى كتــابه الأغانى يفسر لنــا أول سبب من أسباب النزاع الحربى فيرجعه الى طلب الرزق والكسب والصراع من أجل البقاء ، وذلك على لسان لبيد بن ربيعة وقد كان مستلقيا يوما على ظهره قد سجى نفسه بثوبه اذ أقبل شاب من غنى يذم طفيلا الغنــوى لمدحه بنى جعفر فكشف لبيــد الثوب عن وجهــه وقال (يا بن أخى انك أدركت الناس وقد جعلت لهم شرطة يزعون بعضهم عن بعض ، ودار رزق تخرج الخادم بجرابها فتأتى برزق أهلها ، وبيت مال يأخذون منه

---

(٥٩) طبقات الأمم ٨٨

أعطيتهم ، ولو أدركت طفيلا يوم يقول هذا لم تلمه ثم استلقى وهو يقول استغفر الله فلم يزل يقولها حتى قام) (٦٠). فاذا مدح طفيل بنى جعفر لايوائهم لقومه فى ساعات الشدة ، أو قاتل غيره ليفك عسرا وضيقا فهم معذورون لأن قسوة الحياة ، واضطرار الظروف هى التى دفعت بهم الى مثل هذه المواقف دفعا ، ويقول عروة بن الورد بعد أن دعا قومه الى الترويح والهجرة عند الفاقة لينالوا الغنى وليخرجوا من حالتهم :

ومن يك مثلى ذا عيال ومقترا
من المال يطرح نفسه كل مطرح

ليبلغ عذرا أو يصيب رغيبة
ومبلغ نفس مثل منجح (٦١)

ويبين الأخنس بن شهاب التغلبى صفات قومه ، وأنهم دائما يخرجون لطلب المرعى ، لا يخافون أحدا لقوتهم وجرأتهم ثم يقول :

ونحن أناس لا حجاز بأرضنا
مع الغيث ما نلقى ومن هو غالب
أرى كل قوم قاربوا قيد فحلهم
ونحن خلعنا قيده فهو سارب (٦٢)

أى نحن مصحرون لا نخاف أحدا فنمتنع منه ، وكلما وقع الغيث فى بلد صرنا اليه ، وغلبنا عليه أهله ، والناس يقيمون فى مواضع مختصة بهم لا يجترئون على النقلة منها الى غيرها خوفا من الغارة ونحن أعزاء نأخذ من الأرض ما نريد ، وقاربوا قيد الفحل كناية عن ربطه وحبسه ، وأما هم فخلعوا القيد وانطلقوا .

---

(٦٠) الاغانى ح١٦ ٥٧٢٧ ، ٥٧٢٨
(٦١) الحماسة ح١ ١٧٨
(٦٢) شرح المفضليات ح٢ ٧٦٥ — ٧٦٦

وإذا كانت الظروف هى الدافعة لبعضهم على الاغارة فانها بنفس القدر تدفع البعض على الدفاع عن النفس ورد هذا الظلم ، والعرب كثيرا ما بدأوا خطة الدفاع بالحلم واللين فاذا لم يجديا كان السيف هو الحل الضرورى للدفاع عن الحقوق والحرمات ، ولدحر عدوان الظالمين . نجد بيان الخطتين عند طرفة حيث يبين أن اللين محمود ولكنه لا يجدى مع ذوى الشطط (ح١ الكامل للمبرد ٥٢) ويقول عبيد بن الأبرص :

وانى لأطفىء الحـــرب شـــبوبها
وقـــد أوقـــدت للغى فى كل موقـــد
فأوقدتهـا للظـــالم المصـــطلى بها
اذا لـم يزعــه رأيــه عــن تـــردد
(ديوان عبيد ٥٥) .

وأما تأبط شرا فانه يشير بوضوح الى أن الحرب دفاع عن النفس وأننا قد نحمل عليها حملا فيقول :

ولا أتمـــــــــنى الشر والشر دافعى
ولــكن متى أحمــل على الشر أركب (٦٣)

ويوافقه قيس بن الخطيم فينشد :

وكنت امرءا لا أبعث الحـــرب ظالمـا
فلمـــا أبوا أشـــعلتها كل جـــانب
أريت بـــدفع الحـرب حتى رأيتهـا
عن الدفـع لا تزداد غـير تقـــارب
فلــما رأيت الحــرب حــربا تجــردت
لبست مع البردين ثــوب المحــارب (٦٤)

فلما أغار البعض تحت ضغط الظروف اضطر البعض للدفاع ، وكل

---

(٦٣) عيون الأخبار ح١ ٢٨١
(٦٤) ديوان قيس ٣٧ — ٣٨

يخضع لعامل الاضطرار مباشرة أو غير مباشرة ويردد حاجب بن زرارة معنى البيت الأول وكثيرا من الفاظه موافقا قيس فى رأيه ومعلنا للحارث ابن ظالم المرى أنه يرفض القتـال ابتداء والا كان الحرب ظلما ، ولكنها اذا هاجت لا يلفى شحمة آكل (الأغانى ح[11] ٣٨٠٨٦) ويقول عمرو بن براق الهمدانى •

وكنت اذا قـوم غـزونى غزوتهـم
فهل أنا فى ذا يال همـدان ظـالم (٦٥)

ويعلن عنترة أنه اذا ظلم فان ظلمه باسل ، مر مذاقته كطعم العلقم (القصائد العشر ٣٤٨ — ٣٤٩) ويقول :

جاروا فحـكمنا الصـوارم بينـــا
فقضت وأطـراف الرماح شـهود (٦٦)

وقد تقوم الحرب لأن رجلا غرته قوته فبغى وظلم مثل كليب بن ربيعة الذى استخدم جروا يطلقه فى المرعى فلا يرده أحد وكذا الماء ، أو يسىء التصرف مع جيرانه وأقاربه بضربه ناقة البسوس وهى امرأة فى جوار صهره جساس فثارت الحرب الضروس بينهما ردا على بغى كليب وغروره وجهله (٦٧) •

وسواء قامت الحرب دفاعا عن المرعى ، أو الحقـوق والحرمات ، أو ردعا لظلم ظالم ، أو ردا على بغى وقع فانها فى نظر العربى حادث قبيح ، وأسلوب فى فض الخلافات سىء ومتخلف ، وهنا يتطلع العـربى الى معاملة جديدة وأسلوب جديد تقوم عليه العلاقات بين الأفراد ، وعن ذلك يحدثنا سويد المراثى الحارثى وقيل الشميذر الحارثى فيقول لما قتل بنوعمه أخاه غيلة :

---

(٦٥) الأغانى ح٢٤ ٨٣٨٩ ، والأمالى ح٢ ١٣٨
(٦٦) الديوان ١٣٢
(٦٧) الأمانى الشجرية ح١ ١١٥

فلسـنا كمن كنتم تصـيبون سـلة
فنقبـل عقـلا أو نحـكم قاضـيا
ولكن حكم السـيف فيـكم مسـلط
فنرضى اذا ما أصـبح السـيف راضيا
وقد سـاءنى ما جرت الحـرب بيننا
بنى عمنـا لو كان أمـرا مدانيـا
فان قلتـم انـا ظلمنـا فانـكم
بـدأتم ولكنـا أسـأنا التقاضـيا (٦٨)

فيلوم الشاعر الطرفين : يلوم الظـالم البادىء ، ويلوم الطـرف الرادع حيث اساء القضاء ، وتلك اشارة الى أن طرفى الحرب يسيئان ، وهما مخطئان ، لا فرق فى ذلك بين بادىء مهاجم ، ورادع مدافع ، فعلى كل منهما أن ينبذ هذا الاسلوب وأن يحسن التقـاضى ، وأن يلجـأ الى طريقة أفضل •

واطـول الحـروب وكثرتها فانهـا اكسـبت العرب خبرة بهـا ، ودراية بأساليبها وما يصلح فيها من كيد وتدبير ونزع الخلاف ووحدة الصف ، والاعداد الجيد للجيش فى العدد والعدة ، وما تتطلب من مكر وحين وصبر وجلد ، وتريث وأناة ، وضبط للنفس والصوت ، وامتياز بالشجاعة ، وبث العيون ، واستطلاع الأخبار ، والاحتراس من المكايد والخيانات نجد ذلك عند عنترة (العقد الفريد ح١ ٢٩ ـ ٣٣) والنابغة (العقد ح١ ٣٠) واكثم بن صيفى (نفسه ح١ ٣٠ ، ٣١) وغيرهم •

النظرة الحقيقية لفكرة الحرب :

الحروب مع كثرتها وقدمها لم تصر ظاهرة محببة ، ولم تصر عادة مألوفة ، ينظر اليها الجندى أو المحارب بعين الرضا ، ولم تكن ولن تكون نزهة يستعرض فيها الفرسان عظمتهم وشجاعتهم ، أو مجالا للمبارزة والفروسية وكسب الثناء والمحمدة ، وانما الحرب هى الحرب بكل ما فيها

(٦٨) البيان والتبيين ح٢ ١٨٦

من ويلات وأهوال وسفك للدماء (قيس بن الخطيم ٢٨ الديوان) وهى تعرك الرجال عرك الرحى بثقالها ، وتدر وتنتــج الرزء كل عام وتزداد وتتكاثر وتطو ل، ولا تأتى الا بالشؤم والخراب (زهير : الديوان ٢٥ ــ ٢٦ والقصائد السبع ٢٢٥ ــ ٢٢٦) كما أنها غول ذات أوجاع ، ومــرة المذاق (قيس بن الأسلت شرح المفضــليات ١٠٠٧) ولا يثير شرها الا الصغير التافه ، ويجر وراءه كثيرين غيره ممن يجنون نارها ، ويصطلى الصحيح البعيد الكاره لها بداء الجربى الذين أثاروها وأوقعوا فيهــا (الحماسة ح١ ١٥٤) وكما أنها تمزق الأبدان والأوصال ، وتقطع الرقاب فانها مع هذا توهين وتفتيت للقوى (شهل بن شيبان شرح شواهد المغنى ٣١٩) وتمزيق لأواصر القربى والأرحام (انيف النبهانى رغبة الآمل ح٢ ٣٢) .

ومن أجل هذا كله ترك عياش بن فرداس الحرب ، ودعا خفاف بن ندبة الى ذلك ، وكرر عليه الطلب مرارا ، وبين له أنه ندم على ما مضى (الأغانى ح١٩ ٦٨٣٨) وهاجرت قبيلة بشر بن حازم الشاعر ونزلت بأرض مأمونة ، تاركين الحروب ، وفارين منها ، يقول فى ذلك بشر :

ولمــا أن رأينــــا النـــاس صــــاروا
أعـــادى ليس بينهــــــم ائتـــــــمار
مضت ســــــلافنا حتى حللنـــــــــــا
بأرض قــــــد تحامتهـــا نــزار (٦٩)

أى لما رأينا الأقوام ليست بينهم مؤامرة ولا مشاورة مضى اسلافنا حتى نزلوا بأرض لم يجترىء عليها أحد فنزلناها نحن تاركين كل شىء حبا للسلامة . وايثارا للاستقرار وبغضا للتعادى والمنابذة .

---

(٦٩) شرح المفضليات ١١٧٦ ــ ١١٧٧

السلم حضارة وقوة :

وعلى ما يبدو فان كثيرا من العرب لاسيما الحكماء قد نظروا الى الحرب ابتداء على أنها وبال ووباء مدمر للقوة البشرية والثروات الطبيعية ، ومن ثم فالذين يثيرونها هم الجهال والأغبياء ، ولكن السلم هو الطريق الصحيح للحفاظ على الحياة البشرية قوية لا وهن فيها ، وهو السبيل للبقاء على ما تملكه أيدينا من أجل اسعاد أنفسنا والآخرين ، والذين ينتهجون منهاج السلام هم العقلاء والأذكياء . ويمكن أن تكون تلك النظرة الى السلم نتيجة الشدائد التى لاقاها العرب من جراء الحرب .

وسواء كانت محبة السلم ابتداء أو نتيجة مباشرة لآثار الحرب فان شهل بن شيبان دعا المتحاربين فى حرب البسوس الى ايقاف الحرب . والاتجاه نحو السلم ، وجمع الصف ، لأن فى القوم مع القوم عند البأس أقرانا (شرح شواهد المغنى ٣١٩) وشتم قيس بن زهير عروة بن الورد فقال عروة :

عليك السلم فاسلمها اذا ما
أواك له مبيت أو مقيل (٧٠)

ودعا الحارث بن حلزة اليشكرى اعداءه من التغلبيين الى معاهدة صلح وخطة سلام فقال :

أيما خطة أردتم فأدو
ها الينا تمشى بها الأملاء (٧١)

وذكر دريد بن الصمة الجشمى خفاف بن ندبة والعباس بن مرداس بآثار الحروب وويلاتها لاسيما حرب اليحابر ، وسليم ، وبعث ، ووائل ومراد ، ولؤى ثم انشأ يقول لهما :

---

(٧٠) ديوان عروة ٦٠
(٧١) شرح القصائد العشر ٤٤٨

تسافهت الأحلام فيهـــا جهــــــالة
واضرم فيهــــــــا كل رطب ويابس
فــكفوا خفافا عـــن ســـفاهة رأيـــه
وصـــاحبه العبــــاس قبــل الدهارس
والا فأنتــم مثـــــل من كان قبلـــكم
ومن يعقل الأمثـــال غـــير الأكايس (٧٢)

ولقد تنازع سبيع بن الحـــارث أخو علس وميثم بن مثوب من ذى رعين فتدخل مرثد الخير بينهما خشية أن يقع بين حييهما شر فقال لهما (ان التخبط وامتطاء الهجاج ، واستحقاب اللجاج سيقفكما على شـــفا هوة ، فى توردها بوار الأصيلة ، وانقطاع الوسيلة ، فتلافيا أمركما قبـــل انتكاث العهد ، وانحلال العقد ، وتشتت الأنفة ، وتباين السهمة ، وأنتما فى فسحة رافهة ، وقدم واطدة ، والمودة مثرية) واعلما أنه اذا (سفكت الدماء استحكمت الشحناء ، واذا استحكمت الشـــحناء تقضبت عـــرى الابقاء وشمل البلاء) ثم قال (ومقاطع الأمور ثلاثة : حرب مبيرة ، أو سلم مريرة ، أو مداجاة وغفيرة) وختم مرثد الحديث قائلا : (عفـــوا بالحلم أبلاء الكلم ، وانيبوا الى السبيل الأرشد والمنهج الأقصـــد فان الحرب تقبل بز برج الغرور ، وتـــدبر بالويل والثبور) (٧٣) وفى هـــذه الأقوال دعوة الى التقدم والحضارة وبناء العـــلاقات على أســـاس من التفاهم والود .

أفــكار فى المجتمع :

سنتعرض فى هذا الجزء من الحديث عن أبرز الأفـــكار التى تمس الجانب الاجتماعى ، أو تعالج بعض مشاكله ، ولما كانت الأفكار من هذا الطابع تتفق وتتمشى مع ظروف المجتمع الذى ولدت فيه فاننا نجـــدها

---

(٧٢) الأغانى ح١٩ ٦٨٣٤ الدهارس . الدواهى .
(٧٣) الأمالى ح١ ١٢٣ — ١٢٥ : الهجاج اللجاج ، واستحقاب اللجاج. استحواذه : مثرية : متصلة ، تقضبت : تقطعت .

عند العرب تساير أظهر خصائصه وأدقها ، وهى مشاكل الحاجة والفقر ، فكل ما يعنى العربى يتصل من قريب أو بعيد بها ، ولقد قلنا ان مشكلة الحرب وكثرتها ترجع أولا وأخيرا اليها ، وكذا كل مشكلة فانها لصيقة الصلة بالطبيعة والمناخ والظروف الاقتصادية الناجمة عنها .

نظرية الجود الاجتماعية :

نسلم بأن الجود والسخاء فضيلة عند الأخلاقيين ، ولكنها عند العرب قد اتسع معناها كفضيلة أخلاقية لترقى الى مستوى النظرية الفلسفية الأخلاقية والاقتصادية معا ، فهى لم تعد تلك الفكرة البسيطة التى تنحصر فى اكرام ضيف حل ، أو فقير محتاج ، وتأخذ طابعا نفسيا فقط ، بل تحولت الى فكرة واسعة تنبع من الصفة الأخلاقية والنفسية ، وتكبر وتتسع حتى تستوعب الجانب الاقتصادى كذلك ، ومن ثم فانها من ناحية المنبع أخلاقية نفسية ، ومن ناحية ما آلت اليه بحكم اتساعها وضرورتها الاجتماعية تحولت الى نظرية بكامل معنى تلك الكلمة ، لأننا نطبقها فى المجال الخلقى ونطبقها فى المجال الاجتماعى والاقتصادى على السواء .

والدافع وراء تحول الفضيلة الى فكرة ثم اتساعها هو الحاجة الاجتماعية الموجودة ، والعوز الذى يجده البعض ، ويحس به الفقراء وأرباب القحط والسنة أو المجدوبون ، وكان لابد من نظام يسد ضرورات هؤلاء ويسعفهم ويضمد جراحهم ، ونظرا لأنه لا توجد دولة ذات سيادة كاملة ، لها أجهزتها العاملة ومؤسساتها المتخصصة فان الحاجة المشتركة قد استدعت حلا مناسبا على قدر ما تسمح به ظروف هذا المجتمع وتكوينه ، وكانت فضيلة الجود — من بين الفضائل — هى التى يمكن استغلالها لتقوم بتلك المهمة لأنها هى التى تعالج الشح والحرص فى النفس فلا يقع التحاسد والتباغض والتنازع على الثروات القليلة الموجودة ، وبالتالى تخف الصراعات ، ومن جهة أخرى هى الصفة والفضيلة التى تتوجه الى هؤلاء الفقراء والعالة ، وأصحاب الحاجة

فتسد حاجتهم وتواسى جراحهم ، وليس هناك من بين الخلال والفضائل الأخلاقية ما ينهض بهذا العبء أو يضطلع بتلك المهمات الاجتماعية الجسام •

ومدى علمى الموثق أن تلك النظرية هى البديلة للنظام الضريبى والخراج والمكوس فى المجتمعات الرأسمالية ذات النظام الثابت ، وهى الحل البديل للتأميم والمصادرة والحراسة فى المجتمعات الاشتراكية التى لا تقر الملكية الفردية ، ومن هذه الزاوية صح بجلاء أن تكون فضيلة الجود نظرية خلقية اجتماعية اقتصادية لا تقوم على الالزام الخارجى ، ولا تطبق من خلال سلطة الدولة وقوتها ، وانما تنبع وتطبق من خلال سلطان الضمير الخلقى فحسب ، والثواب أو الجزاء وراء ذلك هو الحمد والثناء الذى أحبه العربى وارتاح اليه أكثر من أريحيته للمال والجزاء المادى والحسى •

هذا الفهم الموسع لفضيلة الجود هو الذى يفسر لنا لم طغت هذه الفضيلة على غيرها من الفضائل الأخرى ولم اكتسب أربابها الشهرة والذيوع ، ولم أفسح لهم المجال بين عبارات المدح وأبيات الثناء بصورة تفوق كثيرا وكثيرا أى صفة أخلاقية أخرى ، وتكاد هى والشجاعة تتنافسان المجال الخلقى وتتنازعانه ، وفى الحقيقة فان العربى اعتبر انتصار الانسان على شح نفسه وحرصها ليتحقق الجود والسخاء شجاعة تفوق الشجاعة التى ينتصر بها على عدوه ، وشجاعة الانتصار النفسى أنزه وأنقى من شجاعة الانتصار على العدو التى قد لا تخلو من البغى أو الظلم أو الهوى والعصبية ، ولا يكون ذلك فى الشجاعة الكامنة وراء الجود •

ويمكن أن تتحقق من صدق ما قلناه لو تتبعت كتب الأدب ودواوين الشعراء ، عندها ستجد الأمر جليا والنظرية واضحة ، والجود مع طلاقة الوجه باديا وظاهرا فى كلام حاتم وحاله وسلوكه (العقد الفريد ج[1] ٧٠ والديوان ٦٧ ، ٧٠ ، ٧٤) وعند عروة بن الورد فى طلبه من امرأته ان

تقل اللوم وتتركه ليسيح ويطعم الفقراء ، وعند سعدى أو سلمى بنت الشمرول (الاصمعيات ١٠٤) وعند تأبط شرا فى دفاعه عن اهلاك حاله لصالح المحتاجين (المفضليات ح١ ٤٥ — ٩٦) وفى أبيات الشنفرى الأزدى وسلامة بن جندل (المفضليات ٤٢٦) ولدى عمرو بن الاهتم السعدى (المفضليات ح١ ٤٥١ — ٤٥٧) وثعلبة الخزاعى (نفسه ح١ ٤٧٣ — ٤٧٤) وذى الأصبع (نفسه ٥٩٧) والمرقش (نفسه ٨٤٧ — ٨٤٩ — ٨٧٧ ، ٩١٢ — ٩١٣) ومعاوية بن جعفر بن كلاب (نفسه ١٢٢٢) والاعشى فى الديوان (١٢ ، ٦٣ ، ٦٨ ، ٧٣) وزهير (الديوان ٦١) وعنترة (الديوان ٩٤) وعبيد واوس وعلقمة وغيرهم •

وكلهم يحثون على الجود فى ساعة العسر واليسر مع حسن البشاشة وطلاقة الاسارير ، ولقد أحصى العرب أجوادهم وعدهم ابن حبيب فى المحبر (٧٤) ، وان كان السرد لم يقع الا على الافذاذ منهم دون سائر الأجواد •

وأما حدود هذه النظرية والقدر المناسب فى الاعطاء والبذل فلقد ارتضى ذو الأصبع العدوانى حد التوسط فى الانفاق (٧٥) ، وكذلك قال اعشى طرود واسمه اياس بن عامر •

لا تبخلن بمــال عــن مذاهبــه
فى غــير زلــة اسراف ولا تغــب (٧٦)

وليم عيلان بن مضر أحد أجداد تأبط شرا على اسرافه فى البذل وتحمل أخيه عنه ، على حين نرى فريقا آخر تستهويه الفكرة ، ويميل به الانفاق حتى يضر بنفسه وزوجه وأولاده ، ومن ذلك حاتم وأمه وعروة وأبو دؤاد وكثير ممن بذوا غيرهم فى مضمار الجود والعطاء ، فلقد نسوا

---

(٧٤) انظر المحبر ٧٣

(٧٥) مجمع الأمثال ١٢٥

(٧٦) رغبة الآمل ح١ ١٣٧

كل شيء في سبيل تحقيق العدل الاجتماعي واغاثة الملهوف ، ورد ذي الحاجة راضيا مغتبطا .

نظرية الجود ثورة اجتماعية :

يقال الآن في النظرية الاشتراكية أو الشيوعية انرأس المال هو أساس التنافس ، وان أصحاب رؤوس الأموال سيظلون كذلك حتى يفني بعضهم بعضا ، وتتحقق الاشتراكية ، وانه لا مفر من أن تتحد الطبقة العاملة لتقف في وجه هؤلاء الذين يمصون دماءهم ، وبصرف النظر عما تحمل تلك النظرية في جملتها وتفصيلها من الحاد وتناقض في فلسفتها لا يحتاج الى بيان ، وليس هذا موضعه فانني سأسوق عبارات داهية عبس وسيدها المسمى بقيس بن زهير لتدل في وجازة وبساطة وتوضيح يخلو من الغموض والتعقيد الذي ورد في كتابات ماركس ولينين على جذور النظرية الشيوعية ، يقول قيس (ان مع الثروة والنعمة التحاسد والتباغض ، والتخاذل ، وان مع القلة التعاضد والتآزر والتناصر ..) (٧٧) .

أليس الشطر الأول من هذه الجمل ، والخاص بالثروة وآثارها ما يطابق فكرة كارل ماركس عن رأس المال وصراعاته ، وفي الشطر الثاني والذي يتحدث فيه قيس عن القلة ما يتفق مع الفكر الاشتراكي في ضرورة اتحاد العمال وهم أصحاب القلة ، ومما لا شك فيه أن تحاسد الأغنياء وتباغضهم سيكون سببا في ضعفهم ، وأن اتحاد أصحاب القلة ومؤازرتهم سيوجه بالطبع ضد الأغنياء وسيكون سببا في نصرهم ، ومن الأمثلة الواقعية على ذلك حروب كليب وجساس وهما من الأثرياء وأصحاب النعمة ، كما أن دور عروة بين الصعاليك ، وجمعه لهم وايواءهم واكرامهم ، حتى يطعم الجائع ويكسي العاري ويصح المريض ، واغارته بهم على الأغنياء للانفاق على هذا الحزب هو نوع من اتحاد الفقراء

---

(٧٧) الدرة الفاخرة ٢٠١

وتجمعهم ضد الأغنياء ، ولانه يفعل بهـم هـكذا فلقد سـمى بعروة الصعاليك (٧٨) ولا أحب أن يفهم هذا على أن طابع نظرية الجود العربية هو الثورة المسلحة المتمثلة فى حال عروة واغارته بالفقراء على الاثرياء بل نقول ان هذا المسلك كان مسلكا خاصا بعروة يمكن أن يشبه فيه حال الاشتراكيين الذين يبيحون الثورة المسلحة لاشـباع حقـوق المحتاجين وللنيل أو القضاء على الاثرياء الرأسماليين ، أما أغلب دعاة هذه النظرية ورجالها فانهم تبعوا طريق السلم ، ونبع سلوكهم من ضـميرهم وكانوا أصلا من الأثرياء الذين يتنازلون عن أموالهم لاخوانهم من الفقراء طواعية وسخاء .

المضمون الفكرى لهذه النظرية :

لهذه النظرية مفهوم واضح ومحدد فهى أولا تجعـل العطاء حقا وواجبا على الأغنياء وهو سماحة وبذل عند المقلين ، وبمعنى آخر اعطاء الفضـل فرض وحـق مفروض على ذوى المال والثـراء ، وأما الذين لا يملكون فضلا ولا زيادة فبذلهم على قدر ملكهم يقول زهير فى التعبير عن هذا المعنى فى مدح سنان بن أبى حارثة :

على مـكثريهم حـق مـن يعـتريهم
وعند المقلين السـماحة والبـذل (٧٩)

ويقول أبو رياش فى رواية بشامة بن حزن النهشلى :

فرض على مكثرينـا نيـل بـذلهم
والجود البـذل فى طبع المقلينـا (٨٠)

---

(٧٨) الأغانى ح٣ ٩٢٥ — ٩٢٧
(٧٩) الكامل : ح١ ٢١ وشرح شواهد المغنى ١٠٨
(٨٠) الكامل : ح١ ٧٦ — ٧٧

ويقول حاتم :

اذا أنت أعطيت الغنى ثم لم تجـــــد
بفضـل الغنى الفيت مالك حامـد [٨١]

والى هذا ذهب عروة (الديوان ٢٠) .

وثانيا : فان هذا الحق قد اكتسب صفة الالزام من شدة التمسك به ، ولكنه كما قلنا مرارا الزام المرء لذاته ، والزام ينبع من الضـمير والواجب الاجتماعى لا من القانون والسـلطة ، والواضـح أن هـذه الفضيلة قد تحولت من الصفة الخلقية إلى الحقية والفرضية ثم تحولت فى مرحلة أخرى الى عبودية وولاء للفقراء ، وهذه أعلى درجة من درجات الالتزام ، يقول قيس بن عاصم المنقرى فى جاهليته لزوجته :

اذا ما أصـبت الـــــزاد فالتمسى له
اكيلا فانى لســت آكـله وحـــدى
قصـــيا كـريما أو قريبـــا فاننى
أخاف مذمـات الأحاديث من بعـــدى
وانى لعبـــد الضـــيف مادام ثاويا
وما من خـلالى غيرها شـيمة العبد [٨٢]

والأبيات تنسب الى حاتم الطائى مع تغيير فى بعض كلماتها واضافة قول حاتم :

وكيف يسـتطيع المـرء زادا وجـــاره
خفيت المعا بادى الخصاصة والجهد [٨٣]

وتتحول تلك الفضيلة لتصير بعد الالزام الخلقى والحق والعبودية الى شركة فى المال والقدر ، وهنا يدنو أرباب هـذه الفكرة باسـتعمال لفظة مشترك وشركة من مصطلح الاشـتراكية وقد ضـعوا مادة الكلمة

---

(٨١) الديوان ٧٢

(٨٢) الأغانى ج١٤ ٦٩٤٦ والكامل ج٢ ١٤٠

(٨٣) البيان والتبيين ج٢ ٣١٠ وشرح شواهد المغنى ١٩٩ ـ ٢٠٠

وأصلها اللغوى مع المدلول الاجتماعى والسلوك الاشتراكى ذاته يقول الهدم بن مرى القيس بن الحارث بن زيد يرثى عمرو بن حممة الدوسى :

لقد ضمت الأثراء منك مرزا
عظيم رماد النار مشترك القدر (٨٤)

ويقول حاتم فى نفس المعنى متوسعا فى الشركة لتشمل الثروة كلها لا القدر وحده :

وانى لعف الفقر مشترك الغنى
وتارك شكل لا يوافقه شكلى (٨٥)

وقال خال عروة له :

لا تشتمنى يا بن ورد فاننى
تعود على مالى الحقوق العوائد
ومن يؤثر الحق النؤوب تكن به
خصاصة جسم وهو طيان ماجد
وانى امرؤ عافى انائى شركة
وأنت امرؤ عافى اناءك واحد
أقسم جسمى فى جسوم كثيرة
وأحسو قراح الماء والماء بارد (٨٦)

وتنسب الى عروة ذاته (٨٧) .

والأبيات كما ترى تشير بوضوح الى جعل الفضيلة حقا ثابتا يعود على مال القادرين ، وليس هذا فقط بل ان الشاعر أشرك الضيوف والفقراء معه فى ماله ، وانتقل من ذلك الى ايثارهم على نفسه فقسم

---

(٨٤) الأمالى ح٢ ١٦١ — ١٦٢
(٨٥) الديوان ١٠٥ وذيل الأمالى ١٧١
(٨٦) الكامل ح١ ٤٣ ورغبة الآمل ح١ ١٩٥
(٨٧) الديوا ن ٢٩

جسمه وما يستحق من مطالب ضرورية وغير ضرورية فى جسوم القادمين والمحتاجين ، وأعطاهم اللذيذ والبارد ، واكتفى هو بالماء القراح ، وغذى جسومهم ، وبقى لجسمه الخصاصة والشحوب ، فأى فكرة تضامنية أو تعاونية أو اشتراكية بعد ذلك ؟؟

وتقول خرنق بنت عفان تمدح قومها :

والخـالطين نحيتهـم بنضـارهم
وذوى الغنى منهـم بـذى الفقـر (٨٨)

ويقول عروة :

فراشى فراش الضـيف والبيت بيتـه
ولم يلهـنى عنـه غـزال مقنـع (٨٩)

ويشيران الى مرحلة أخرى غير الاشتراكية وغير الايثار هى مرحلة الاختلاط والمزج ، بحيث لا يعرف غنيهم من فقيرهم ، ولو صـح هـذا وتحقق لكانت تلك المرحلة هى نموذج من نماذج الشيوعية التى ينتظرها دعاة الاشتراكية اليوم مع الفارق الكبير بين قوم جادت نفوسـهم مـن ذاتها ، وفعلوا ذلك بمحض الضمير والحب والاخاء والاحسـاس وهم يدينون بالله والمثل كالعرب ، وبين الشيوعيين الملاحدة الذين يحاولون أن يحققوا ذلك بقوة النار والحديد .

وثالثا : فان العرب لما فعلوا ذلك اقتضاهم الأمر أن يحاربوا الصفات النفسية التى لا تتفق مع الفكرة السابقة فذموا الجشع والشح والبخـل نجد ذلك كله فى أمثالهم وأشـعار أبى دؤاد (الديوان ٣٣٣) وطرفـة (الديوان ٤٨) والأعشى (الديوان ٤٤) وعلقمة (المفضـليات ١٣٤٠) وعمرو بن الأهتم (زهر الأداب هامش العقد الفريد ح١ ٩) .

وذم طرفة الحرص (الديوان ٩٤) كما ذمه عامر بن الظرب (مجمع الأمثال ١١٥) وكذلك ذم النابغة الاكتناز (رغبة الآمل ح٣ ١٦٩) وبهذه

---

(٨٨) الأمالى ح٢ ١٧٧
(٨٩) الديوان ٤٩

الحلقة يكتمل المفهوم الحقيقى لفضيلة الجـود كفكرة اتسـعت لتـكون نظرية اجتماعية ، وينتفى معها القول بأن العرب ماديون كذلك .

الحـــرية :

الحرية نشيد النفس الانسـانية وأغنيتها المفضـلة ، وقصـيدها المحمود . يتغنى بها الشعراء ، ويفلسفها الحكماء ، ويتطلع اليها الأرذاء . ومن العجيب أننا لا نطلب الحرية من الطبيعة فهى لا تأسرنا بظواهرها ولا تسترقنا بخيراتها ، ولا تحبسنا فى وهادها ، وانما يطلبها الانسان من الانسان ، فعلى الرغم من أنها رغبة كل نفس ، ونداء كل ذى عقل الا أن البعض قد يجمح به جواد تفكيره ، أو يجنح به غروره وهواه فيستهويه رق الانسان واستعباده ، وقد تنحرف الرغبة فى الحـرية فتعدو على حريات الآخرين وتسطو عليها ، ويقوم الطرف الذى غلب على حريتـه بمحاولات الفكاك والتخلص من الظلم الانسانى الذى وقع عليه .

ومن الجدير بالذكر هنا أن نقول ان تحقيق الحرية للانسان على أى شكل فرديا كان أو جماعيا ليس منفصـلا بوجه من الوجوه عن المطالب الانسانية الأخرى ، ومن ثم ترتبط قضـية الحـرية بكثير من القضـايا الضرورية للانسان ، والأفراد أو الجماعات الذين يحققون لأنفسـهم الحرية هم الذين يلائمون بين الرغبة فيها وبين تحقيق المطالب التى لابد منها لتحقيق الحرية ، وكلما استطاع الانسان أو المجتمع صـنع عمليـة الملاءمة على وجه صحيح تحققت الحرية وشعر الفرد بالأمان والسعادة .

والانسان العربى يعتبر قضية الحرية قضية حياة بها أو موت بدونها ولساعة حياة بالحرية خير من ألف مع فقدها يقول عروة بن الورد :

يقـــول : الحـق مطلبـــه جميـــل
وقـد طلبـــوا اليـــك فـلم يقيتـــوا
فقلت لـــه الا احى وأنت حــــــــر
ستشــــبع فى حيـــاتك أو تموت (٩٠)

---

(٩٠) الديوان ٢١

ويقول عنترة :

لا تسـقنى مـاء الحيـاة بـذلة
بل فاسـقنى بالعـزة كأس الحنظـل
مـاء الحيـاة بـذلة كجهنـم
وجهنـم بالعـز أطيب منـزل

ويقول :

فعيشـك تحت ظـل العـز يـوما
ولا تحت المـذلة ألف عـام (٩١)

ولم يفت العرب أن يربطوا بين مطالب الحيـاة وضروراتهـا وبين الحرية على اعتبار أن الحرية الكاملة لا تتحقق الا باستكمال تلك المطالب واشباعها ، ومن هذا الجانب فان العربى يربط بين الحرية الانسـانية فى شكلها النفسى الخاص وبين الحرية الاجتماعية المتمثلة فى عدم الخضوع للغير خضوعا من شأنه أن يجرح عزة الانسان أو يهينها ، وطبقا لذلك فان عليه لكى يحيا عزيزا حرا أ نيبحث عن حاجاته بنفسه وأن يرحل هنـا وهناك باحثا عن لقمة عيشه محققا لها كى يعيش مستمتعا بحريته الذاتية ، وحريته الاجتماعية ولا يستكين لأحـد ، أو يذل رقبتـه لغـيره ، يقول الشنفرى الأزدى :

وفى الأرض منأى للـكريم عـن الأذى
وفيهـا لمن خاف القـلى متعـزل
لعمـرك ما بالأرض ضـيق على امرىء
سرى راغبـا أو راهبـا وهو يعقل (٩٢)

ويقول عروة :

اذا آذاك قومـك فامتهنـه
لجاديـه وان قـرع المـراح

---

(٩١) الديوان ١٩٨ — ٢١٠
(٩٢) القالى : النوادر ٢٢٧

وان أخنى عليك فلم تجده
فنبت الأرض والماء القراح
فرغم الأرض الف فناء قوم
وان آسوك والموت الرواح (٩٣)

أى اذا لم تجد المال الذى يكفيك فاكتف بنبت الأرض والماء العذب، وهو خير لك من حياة تعيش فيها مرغما ، وترد ساحات الدور مستجديا مهما كان جودهم وسخاؤهم ويقول كذلك :

فاذا غنيت فان جارى نيله
من نائلى وميسرى معهود
واذا افتقرت فلن أرى متخشعا
لأخى غنى معروفه مكدود (٩٤)

وهو ينادى دائما بأن يسيح الفقراء فى الأرض يلتمسون الرزق كى يصيبوا سعة فيه حتى لا يساموا الخسف أو الفقر ، ولا ينال من عزتهم وحريتهم •

المثل العليا :

جرى الدكتور محمد يوسف موسى على عادة الكتاب الغربيين أن يسلبوا العرب من مميزات التفكير والخيال ، وأن يصفوهم بالمثالب الشخصية والاجتماعية ، ويسجل الدكتور محمد يوسف فى كتابه فلسفة الأخلاق فى الاسلام أن العربى لم يستطع أن يفكر فى حياة خيرا من حياته التى يحياها ، ولم يحاول أن يفكر فى أن يكون له مثل أعلى (٩٥) والدراسة التى تحت أيدينا هى محاولة لاثبات التفكير العربى وجديته وقد رأيت

---

(٩٣) الديوان ٢٤ الجادى : طالب الجدوى وهو المعروف ، فرع : فرع ، المراح : الموضع الذى يروح القوم منه واليه .
(٩٤) ديوان عروة ٢٧
(٩٥) فلسفة الأخلاق : ٦

أنهم جديرون بذلك من خلال الآراء القيمة التى أدلوا بها فى مجالات شتى •

وأما بطلان الزعم فى عدم وضوح المثل الأعلى أو عدم التفكير فيه والاتجاه نحوه فانه يظهر من ثنايا أقوال العرب وتصورهم عن الانسان الفاضل أو المثالى وعن الحياة المثالية •

١ ـ الرجل المثالى :

سأدع النصوص هنا تنطق بالمطلوب من الرجل عند العرب . وستبرز منها الصفات المثالية التى يحب العرب توافرها فى الرجل الذى يعتبرونه مثلا أعلى بين الرجال ، قال عمرو بن كلثوم لبنيه وقد أتت عليه خمسون ومائة (يا بنى قد بلغت من العمر ما لم يبلغه أحد من آبائى ، ولابد أن ينزل بى ما نزل بهم من الموت ، وانى والله ما عيرت أحدا بشىء الا عيرت بمثله ان كان حقا فحقا وان كان باطلا فباطلا ، ومن سب سب فكفوا عن الشتم فانه أسلم لكم ، واحسنوا جواركم يحسن ثناؤكم ، وامنعوا من ضيم الغريب فرب رجل خير من ألف ، ورد خير من خلف ، واذا حدثتم فأوجزوا فان مع الاكثار تكون الاهذار ، واشجع القوم العطوف بعد الكر ، كما ان اكرم المنايا القتل ، ولا خير فيمن لا روية له عند الغضب ، ولا من اذا عوتب لم يعتب ، ومن الناس من لا يرجى خيره ، ولا يخاف شره فبكؤه خير من دره وعقوقه خير من بره ، ولا تتزوجوا فى حيكم فانه يؤدى الى قبيح البغض) (٩٦) •

ولقد وجه قيل من أقيال حمير وهو الرجل الذى يلى الرئيس فى الرتبة سؤالا لابنه عن أحب الرجال واكرمهم عنده فقال الأبن واسمه عمرو (هو السيد الجواد ، القليل الأنداد ، الماجد الأجداد ، الراسى الاوتاد ، الصادر الوارد) واضاف الابن الثانى ربيعة على كلام أخيه

---

(٩٦) الأغانى ج١١ ٣٨٤٥ ـ ٣٨٤٦

عمرو (السيد الكريم ، المانع الحريم ، المفضال الحليم ، القمقام الزعيم ، الذى ان هم فعل ، وان سئل بذل) (٩٧) .

هذا هو الرجل أو المواطن المثالى من وجهة نظر الرجل بعيدا عن اعتبار قرابة أو مصاهرة أو أى اعتبار آخر سوى المثالية فى الرجولة والمثالية فى المواطنة ، وعن الرجل فى نظر المرأة كزوج مثالى ، وكرجل ومواطن فاضل فى الوقت ذاته تحدثنا مؤدبات لاحدى بنات قيل من أقيال حمير أردن أن يرغبن تلك البنت فى الزواج وقد جاءها كفء فقالت البنت للمؤدبات صفنه .. فقالت الأولى (غيث فى المحل ، ثمال فى الأزل ، مفيد مبيد ، يصلح النائر ، وينعش العاثر ، ويغمر الندى ، ويقتاد الأبى ، عرضه وافر ، وحسبه باهر) .

وقالت الثانية : (مصاص النسب ، كريم الحسب ، كامل الأدب ، عزيز المطايا ، مألوف السجايا ، مقتبل السباب ، خصيب الجناب ، أمره ماض ، وعشيرة راض) وقالت الثالثة (كثير الفوائد ، عظيم المرافد ، يعطى قبل السؤال ، وينيل قبل أن يستنال ، فى العشيرة معظم ، وفى الندى مكرم ، جم الفواضل ، كثير النوافل ، بذال أموال ، محقق آمال ، كريم وأخوال) (٩٨) .

وقالت عجوز من العرب لثلاث بنات لها صفن ما تحبين من الأزواج فقالت الكبرى : (أريد أروع بساما ، أحذ مجذاما ، سيد ناديه ، وثمال عافيه ، ومحسب راجيه ، فناؤه رحب ، وقياده صعب) وقالت الوسطى : (أريده عالى السناء ، مصمم المضاء ، عظيم نار ، متمم أيسار ، يفيد ويبيد ، ويبدى ويعيد ، هو فى الأهل صبى ، وفى الجيش كمى ، تستعبده الحليلة ، وتسده الفضيلة) وقالت الصغرى (أريده بازل عام كالمهند الصمصام ، قرانه حبور ، ولقاؤه سرور ، ان ضم فضفض ، وان سر

---

(٩٧) الأمالى للقالى ح١ ١٩٠ .
(٩٨) نفسه ح١ ١١٠ — ١١١

أغمض ، وان أخل أحمض) (٩٩) .

وقالت هند بنت عتبة بن ربيعة لأبيها بعد طلاقها الأول (انى امرأة قد ملكت أمرى فلا تزوجنى رجلا حتى تعرضه على) قال لك ذلك . فاما خطبها رجلان وعرضهما عليها قالت له صفهما فقال (أما الأول ففى الشرف الصميم ، والحسب الكريم ، تخالين به هدجا من غفلته ، وذلك اسجاح من شيمته ، حسن الصحابة ، سريع الاجابة ، ان تابعته تبعك ، وان ملك كان معك ، تقضين عليه فى ماله ، وتكتفين برأيك عن مشورته) وأما الآخر ، (ففى الحسب الحسيب ، والرأى الأريب ، بدر أرومته ، وعز عشيرته ، يؤدب أهله ولا يؤدبونه ، ان اتبعوه أسهل بهم ، وان جانبوه توعر عليهم ، شديد الغيرة ، سريع الطير ، صعب حجاب القبة ، ان حاج فغير منزور ، وان نوزع فغير مقهور) (١٠٠) فاختارت الثانى وهو أبو سفيان ابن حرب .

٢ ــ المــرأة المثــالية :

وسأل القيل ابنيه عمرو وربيعة عن المــرأة الحسنة فقال عمــرو : (الهركوكة اللفاء ، المكورة الجيداء ، التى يشفى السقيم كلامها ، ويبرى الوصب الامها ، التى ان أحسنت اليها شكرت ، وان أسأت اليها أصبرت وان استعبتها اعتبت ، الفائزة الطرف ، الطفلة الكف ، العميمة الردف) واضاف ربيعة فقال (الفتــانة العينين ، الأســيلة الخــدين ، الكاعب الثديين ، الرداح الوركين ، الشاكرة للقليل ، المساعدة للحليل ، الرخيمــة

---

(٩٩) نفسه ح١ ٣٨ ــ ٤١ : الاروع والنجيب واحد وهما الــكريم ، الأحذ : الخفيف ، المجذام من الجذم وهو القطع أى القطع للأمور ، الثمال : الغياث يقوم بأمور القوم عافيه : الذين يأتونه ، السناء من الشر ، المصمم : الماضى فى الأمور : ايسار جمع يسر وهو الذى يدخل مع القوم فى القداح .

(١٠٠) الأمالى ح٢ ١١٧ ــ ١١٨

الكلام ، الجماء العظام ، الكريمة اخال والأعمام ، العذبةاللثام) (١٠١) •

٣ — المجتمع الفاضـــل أو المثالى :

وسأل القيل السابق ابنيه عن العيش الهنىء والحيـــاة الرغـــدة ، والمجتمع السعيد الذى يستطيع الانسان أن يعيش فيه ســـعيدا هادئا فقال الأكبر (عيش فى كرامة ، ونعيم فى سلامة ، واغتباق مدامة) وقال الثانى (عيش فى امن ونعيم ، وعز وغنى عميم فى ظل نجاح ، وسلامة مساء وصباح ،) وغيره أحب الى منه قال الوالد وما هو ؟ قال الابن (غنى دائم وعيش سالم وظل ناعم) (١٠٢) وبصرف النظر عن عبـــارة اغتباق مدامة التى وردت فى كلام عمرو فانهما يلتقيان فى أن المجتمع الفاضل الذى تتحقق فيه الحياة المثالية هو ما يتوفر فيه العيش فى غنى وسلامة ونعيم وأمن •

تعقيب وختـــــــام :

ويمكنك فى النهاية أن تجمع صفات المواطـــن الصـــالح ، وهى جم غفير ، وكثرة هائلة تتلخص بوجازة فى أنه حفيظ اللسان لا يعيب ولا يعاب قوى الجنان ، أريب عاقل ، حليم ، كيس ، شجاع ، جواد ، حسن الجوار يعى جيد القول ، ويحسن ابداءه ، وجوده مرموق ، وفقده ملحوظ ، حياته نفع ، وموته فقد ، سيد فى قومه حتى ولو كان فـــردا ، تتعـــذر مماثلته ،ماجد ، حسيب نسيب ، يحمى الحمى ويصون العرض ، غاية فى الأدب ، كريم السجايا ، حسن الصحبة ، فوائده لا تعد ، ويده قبـــل السؤال ممدودة ، وعنده مزيدة ، طلق الوجه ، واسع الرحبة والفناء ، فذ بين العشيرة ، كمى عند الوقيعة ، وهو حسن العشرة فى أهله وولده •

والمرأة المثالية هى التى كمل جمالها بدنا ، وخلقها صفة ، وطابت

---

(١٠١) نفسه ح١ ١٩٠ — ١٩١
(١٠٢) نفسه ح١ ١٩٢

عشرة ، وحفظت الخلة ، وائتمنت فى المال ، صبورة عند العسر ، عفيفة عند اليسر ، شاكرة للقليل ، حكيمة عند السعة ، وكل مجتمع يمكن أن يتحقق فيه هذه الصفات وتستطيع أن نحيا فيه بسلامة وأمن ، ورغد وغنى ، وعز وحرية فهو مجتمع مثالى فاضل .

والله أسأل أن يمنحنا حياة سعيدة ، قوامها الطاعة ، وغايتها العبادة ونسيجها الرضا ودعائمها التقوى ، وسورها الحفظ والعناية ، ومصابيحها العون والهداية ، وختامها الايمان والرحمة ، وخلودها فى الرضوان والجنة ، ومتعتها بالمشاهدة والرؤية ..

طنطا مساء يوم الجمعة ٢٩ من ذى القعدة ١٤٠٢
١٧ من سبتمبر ١٩٨٢

د. عبد الله يوسف الشاذلى

المراجـــع

(أ)

١ ــ **ابن سينا :**

البارون كارا دوفو ترجمة عادل زعيتر دار بيروت للطباعة

٢ ــ **أدب الكاتب :**

أبو مسلم ابن قتيبة الدينورى المطبعة البهية ١٣١٢ هـ مصر

٣ ــ **أراء نقدية فى مشكلات الدين والفلسفة والمنطق :**

د/ مهدى فضل الله دار الاندلس الطبعة الاولى ١٩٨١ .

٤ ــ **أرسطو عند العرب :**

نصوص غير منشورة د/ عبد الرحمن بدوى : وكالة المطبوعات الكويت .

٥ ــ **أسس الفلسفة :**

د/ توفيق الطويل .

٦ ــ **اصول علم الاجتماع :**

د/ مصطفى الخشاب وآخرون لجنة البيان العربى

٧ ــ **أفكار وشخصية وليم جيمس :**

رالف بارتون ترجمة الدكتور محمد على العريان ١٩٦٥ .

٨ ــ **أفلوطين عند العرب :**

د/ عبد الرحمن بدوى الكويت الطبعة الثالثة ١٩٧٧

٩ ــ **أقرب الموارد فى فصح العربية والشوارد :**

سعيد الخورى بيروت ١٨٨٩ .

١٠ ــ **الأخبار الطوال :**

ابو حنيفة احمد بن داود الدينورى تحقيق عبد المنعم عامر .

- الدكتور جمال الدين الشيال .

١١ ــ **الأخلاق النظرية :**

د/ عبد الرحمن بدوى وكالة المطبوعات : الكويت .

١٢ ـ **الاسلام يتحدى المذاهب والأديان :**
مجموعة مقالات ترجمها عن الايطالية محمود حمدى الجريسى
دار التراث العربى للطباعة ١٩٧٦ .

١٣ ـ **الاسلام وتقاليد الجاهلية :**
آدم عبد الله الألورى   مطبعة المدنى : القاهرة ١٣٩٩ هـ
١٩٧٩ م

١٤ ـ **الأصمعيات :**
أبو سعيد عبد الملك بن قريب بن عبد الملك   تحقيق احمد
شاكر ، عبد السلام هارون   دار المعارف مصر .

١٥ ـ **الأصنام :**
أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبى   تحقيق الاستاذ
أحمد ذكى   نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب ١٣٤٣ ـ
١٩٢٤   الدار القومية للطباعة .

١٦ ـ **الأغانى :**
أبو الفرج على بن الحسين بن محمد القرشى الاصفهانى
تحقيق ابراهيم الابيارى   دار الشعب ١٣٩٤ ـ ١٩٧٤ .

١٧ ـ **الافلاطونية المحدثة عند العرب :**
د/ عبد الرحمن بدوى   وكالة المطبوعات   الكويت ١٩٧٧

١٨ ـ **الأمالى الشجرية :**
ضياء الدين أبو السعادات هبة الله بن على بن حمزة العلوى
الحسنى المعروف بالشجرى   دار المعرفة بيروت ٣ أجزاء
٣ أجزاء .

١٩ ـ **الأمالى :**
أبو اسماعيل بن القاسم القالى البغدادى   الهيئة المصرية
العامة للكتاب   ١٩٧٥   مجلدان .

٢٠ ـ **الأمثال :**
أبو فيد مؤرج بن عمرو السدوسى   تحقيق الدكتور رمضان
عبد التواب المطبعة الثقافية ١٣٩١ ـ ١٩٧١ .

٢١ ـ **البيان والتبيين :**
أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ   تحقيق عبد السلام هارون
مطابع الدجوى   القاهرة   الطبعة الرابعة ١٩٧٥ ٤ أجزاء

التعريفات :

علي بن محمد الشريف الجرجاني لبنان ١٩٦٩ مصورة

٢٣ ــ **التكملة والذيل والصلة :**

الحسن بن محمد بن الحسن الصنعاني .

٢٤ ــ **التفكير الفلسفي في الاسلام :**

التفكير الفلسفي في الاسلام د/ عبد الحليم محمود .

٢٥ ــ **التنبيه على أوهام أبي علي في أماليه :**

أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٦ جزءان .

٢٦ ــ **الجامع لأحكام القرآن :**

القرطبي . دار الشعب

٢٧ ــ **الحياة النفسية والعقلية :**

حامد طه الخشاب دار الاتحاد للطباعة ١٩٦١

٢٨ ــ **الخصائص :**

أبو الفتح عثمان بن جني تحقيق محمد علي النجار دار الهدى للطباعة بيروت الطبعة الثانية .

٢٩ ــ **الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة :**

حمزة بن الحسن الأصفهاني تحقيق عبد المجيد قطامش دار المعارف بمصر .

٣٠ ــ **الدولة والأسطورة :**

أرنست كاسيرر ترجمة الدكتور أحمد حمدي محمود الهيئة المصرية العامة ١٣٩٥ ــ ١٩٧٥ .

٣١ ــ **الديانة اليونانية :**

هـ ج روز ترجمة رمزي عبده جرجس دار نهضة مصر ١٩٦٥ .

٣٢ ــ **الدين :**

د/ محمد عبد الله دراز .

٣٣ ــ **الدين والعلم في الفلسفة المعاصرة :**

اميل بوترو ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الاهواني الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ــ بيروت ١٩٧٣ .

٣٤ ـ **السيرة النبوية :**
ابن هشام .

٣٥ ـ **الشعر الجاهلى : مادته الفكرية وطبيعته الفنية :**
د/ محمد ابو الأنوار مطبعة قاصد خير ـ القاهرة ١٣٩٦ ـ ١٩٧٦ .

٣٦ ـ **الشعراء الحنفاء :**
د/ احمد جمال العمرى دار المعارف ١٩٨١

٣٧ ـ **الصحاح : تاج اللغة :**
اسماعيل بن حماد الجوهرى تحقيق أحمد عبد الغفار بيروت الطبعة الأولى ١٩٥٦ .

٣٨ ـ **العرب انتصاراتهم وأمجاد الاسلام :**
انتونى ناتنج ترجمة الدكتور راشد البراوى الانجلو المصرية ١٩٧٤ .

٣٩ ـ **العقد الفريد :**
شهاب الدين أحمد بن عبد ربه الأندلسى المطبعة الأزهرية الطبعة الاولى ١٣٢١ .

٤٠ ـ **العقلية البدائية :**
ليفى بريل .

٤١ ـ **الغارة على العالم الاسلامى :**
جمع قصى الدين الخطيب .

٤٢ ـ **الفاخر :**
أبو طالب المفضل بن سلمة بن عاصم الضبى تحقيق عبد العليم الصحاوى الهيئة المصرية العامة للكتاب .

٤٣ ـ **الفروق فى اللغة :**
أبو هلال الحسن بن عبد سهل بن سعيد العسكرى بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٧

٤٤ ـ **الفلسفة الشرقية :**
د/ محمد غلاب .

٤٥ ـ **الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه :**
د/ ابراهيم مدكور دار المعارف .

٤٦ ــ **الفن ومذاهبه فى النثر العربى :**
د/ شوقى ضيف دار المعارف الطبعة السابعة ١٩٧٤ .

٤٧ ــ **القيم الروحية فى الشعر العربى قديمه وحديثه :**
د/ ثريا عبد الفتاح حسن : الكتاب اللبنانى .

٤٨ ــ **الكامل :**
المبرد النحوى .

٤٩ ــ **الله يتجلى فى عصر العلم :**
اشراف جون كلنر ترجمة د/ الدمرداش سرحان : الحلبى ١٩٦٨

٥٠ ــ **الله :**
ماكدونالد وكارديبه ترجمة لجنة الترجمة لدائرة المعارف الاسلامية دار الشعب .

٥١ ــ **المثل السائر فى أدب الكاتب والشاعر :**
ضياء الدين أبو الفتح نصر الله بن محمد بن عبد الكريم الموصلى الشافعى .

٥٢ ــ **المحاسن والمساوىء :**
ابراهيم بن محمد البيهقى مطبعة السعادة

٥٣ ــ **المحاسن والأضداد :**
أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ مطبعة السعادة الطبعة الأولى ١٣٢٤ هـ

٥٤ ــ **المحبر :**
أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادى عنى بتصحيحه الدكتورة ايلزه ليختن شتيتر المكتب التجارى للطباعة والنشر والتوزيع .

٥٥ ــ **المخصص :**
أبو الحسن على بن اسماعيل النحوى الأندلسى المعروف بابن سيدة دار الفكر بيروت .

٥٦ ــ **المشكلة الأخلاقية والفلاسفة :**
اندريه كريسون ترجمة الدكتور عبد الحليم محمود دار الشعب مصر .

٥٧ ــ **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم :**
محمد فؤاد عبد الباقى .

٥٨ ــ **المعجم الفلســـفى :**
مجمع اللغة العربية ١٣٩٩ ــ ١٩٧٩ .

٥٩ ــ **المعرفة فى الاسلام بين الأصالة والمعاصرة :**
احمد عبد الرحيم السايح دار الطباعة المحمــدية ١٤٠٠ ــ ١٩٨٠ .

٦٠ ــ **المغرب فى ترتيب المعرب :**
أبو الفتح ناصر بن عبد السيد بن على الطرزى بيروت .

٦١ ــ **المقــدمة :**
ابن خلدون دار الشعب .

٦٢ ــ **الملل والنحــل :**
الشهرســـتانى

٦٣ ــ **النهاية فى غريب الحديث :**
لابن محمد الدين أبى الســـعادات المبارك بن محمد الحزيرى .

٦٤ ــ **النوادر :**
للقالى الهيئة المصرية العامة الكتاب .

٦٥ ــ **الوجودية مذهب انسانى :**
جان بول سارتر ترجمة الدكتور عبد المنعم الحفنى .

(ب)

٦٦ ــ **بهجة المجانس وانس المجالس :**
أبو عمر يوسف القرطبى .

(ت)

٦٧ ــ **تاج العروس من جواهر القاموس :**
محمد مرتضى الزبيدى دار الحياة بيروت .

٦٨ ــ **تاريخ الأدب العربى :**
كارل بركمان تعريف عبد الحليم النجار دار المعارف ١٩٥٩
الجزء الأول .

٦٩ ــ **تاريخ الأدب العربى ــ العصر الجاهلى :**
د/ شوقى ضيف دار المعارف الطبعة الثامنة

٧٠ ــ **تاريخ التمدن الاسلامى :**
جورجى زدان مطبعة الهلال ١٩٣٥

٧١ ــ **تاريخ العرب قبل الاسلام .**
د/ السيد عبد العزيز سالم مؤسسة الثقافة الجامعية ١٩٧٢

٧٢ ــ **تاريخ العرب العام :**
لويس اميلى سيديو ترجمة عادل زعيتر .
دار احياء الكتب العربية ١٣٨٩ ــ ١٩٦٩ .

٧٣ ــ **تاريخ العلم :**
جورج سارتون ترجمة الدكتور جورج حداد ، د/ ماجد فخرى وأخرين .

٧٤ ــ **تاريخ الفلسفة اليونانية :**
يوسف كرم مطبعة لجنة التأليف والنشر الطبعة الثالثة ١٣٣٧ ــ ١٩٥٣ .

٧٥ ــ **تاريخ الفلسفة فى الاسلام :**
ت ج دى بور ترجمة د/ محمد عبد الهادى أبو زيده مطبعة لجنة التأليف الطبعة الأولى ١٣٥٧ ــ ١٩٣٨

٧٦ ــ **تاريخ الفلسفة الحديثة :**
يوسف كرم دار المعارف .

٧٧ ــ **تاريخ الفلسفة الحديثة :**
برتراند رسل ترجمة د/ محمد فتحى الشنيطى الهيئة المصرية العامة .

٧٨ ــ **تأملات فى سلوك الانسان :**
الكسيس كارل ترجمة الدكتور محمد القصاص دار مصر للطباعة .

٧٩ ــ **تجديد التفكير الدينى فى الاسلام :**
د/ محمد اقبال مطبعة لجنة التأليف والنشر الطبعة الثانية ١٩٦٨ .

٨٠ ــ **تفسير القرآن :**
ابن كثير .

٨١ ــ **تفسير القرآن :**
أبو السعود .

(ج)

٨٢ ــ **جمهرة اشعار العرب :**
أبو زيد محمد بن أبى الخطاب القرشى المطبعة الاميرية الخيرية بمصر ١٣٢٠ هـ .

٨٣ ــ **جمهرة اللغة :**
محمد بن الحسن بن دريد الازدى نسخة مصـــورة بالأوفست عن طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد ١٣٤٥ هـ

٨٤ ــ **جواهر الأدب :**
السيد الهاشمى مؤسسة المعارف بيروت

(ح)

٨٥ ــ **حقيقة الانسان :**
د/ عيسى عبده دار المعارف ١٩٨١ .

(د)

٨٦ ــ **دراسات فى تاريخ العرب :**
د/ محمد على مختار دار النهضة العربية ١٩٧٦ .

٨٧ ــ **دراسات فى تاريخ العرب : عصر ما قبل الاسلام :**
د/ السيد عبد العزيز سالم دار المعارف ١٩٦٨ .

٨٨ ــ **دائرة معارف القرن العشرين :**
محمد فريد وجدى .

٨٩ ــ **ديوان أبو دؤاد :**

٩٠ ــ **ديوان أبو قيس صيفى بن الأسلت :**
تحقيق ودراسة د/ حســين محمد مطبعة الســنة المحمدية القاهرة ١٣٩١ .

٩١ ــ **ديوان الافوه الأوردى :**
جمع عبد العزيز الميمنى ضمن كتاب الطرائف الأدبية دار الكتب العلمية .

٩٢ — ديوان الحماسة :
لأبى تمام .

٩٣ — ديوان السموآل بن عاديا :
تقديم عيسى سابا دار بيروت ١٣٨٤ — ١٩٦٤ .

٩٤ — ديوان الشنفرى :
جمع الاستاذ عبد العزيز الميمنى ضمن الطرائف الأدبية .

٩٥ — ديوان الطفيل الغنوى :
تحقيق محمد عبد القادر أحمد مطابع معتوق اخوان ١٩٦٨

٩٦ — ديوان امرؤ القيس :

٩٧ — ديوان النابغة الذبيانى :

٩٨ — ديوان أوس بن حجر :

٩٩ — ديوان حاتم الطائى :

١٠٠ — ديوان زهير بن ابى سلمى :

١٠١ — ديوان طرفة بن العبد :

١٠٢ — ديوان عامر بن الطفيل :

١٠٣ — ديوان عبيد بن الأبرص :

١٠٤ — ديوان عدى بن زيد العبادى :
دراسة تحليلية لشعره وديوانه محمد على الهاشمى حلب

١٠٥ — ديوان عروة بن الورد :
تقديم كرم البستانى دار صادر بيروت ١٣٨٤ — ١٩٦٤

١٠٦ — ديوان علقمة الفحل :

١٠٧ — ديوان عمرو بن قميئة :
تحقيق خليل ابراهيم دار الحرية للطباعة ١٣٩٢ — ١٩٧٢

١٠٨ — ديوان عنترة العبسى :

١٠٩ — ديوان قيس بن الخطيم :
تحقيق ناصر الدين الأسد مطبعة المدنى القاهرة ١٣٨١ — ١٩٦٢

١١٠ ــ **ديوان لقيط بن يعمر :**
تحقيق الدكتور عبد المعبود خان بيروت

١١١ ــ **ديوان ميمون بن قيس المعروف بالأعشى :**

١١٢ ــ **ديوان الهذليين :**

(ذ)

١١٣ ــ **ذيل الأمالى :**
للقالى

(ر)

١١٤ ــ **رسائل فى الحكمة والطبيعيات :**
ابن سينا مطبعة هندية القاهرة ١٣٢٦ ــ ١٩٠٨

١١٥ ــ **رغبة الأمل من كتاب الكامل :**
سيد بن على المرصفى مطبعة النهضة ١٣٤٦ ــ ١٩٢٧

(ز)

١١٦ ــ **زهر الآداب وثمرة الألباب :**
القيروانى هامش العقد الفريد .

(س)

١١٧ ــ **سراج الملوك :**
أبو بكر محمد بن محمد بن الوليد الطرطوشى : بولاق .

١١٨ ــ **سوق عكاظ : تاريخه ونشاطه :**
ناصر بن سعد الرشيد دار الانصار ــ القاهرة ١٣٩٧ هـ
١٩٧٧ .

(ش)

١١٩ ــ **شرح شواهد المغنى :**
جلال الدين عبد الرحمن السيوطى المطبعة البهية مصر ١٣٢٢

١٢٠ ــ **شرح القصائد السبع الطوال :**
أبو بكر محمد بن هاشم الابيارى تحقيق عبد السلام هارون
دار المعارف .

١٢١ ــ شرح القصائد العشر :

١٢٢ ــ شرح المعلقات السبع :
أبو عبد الله الحسين بن احمد الزوزنى دار الجيل بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٢ .

١٢٣ ــ شرح المفضليات :
ابو زكريا يحى بن على بن محمد الشيبانى .

(ط)

١٢٤ ــ طبقات الأمم :
جورجى زيدان بيروت .

١٢٥ ــ طبقات الشعراء :
عبد الله بن المعتز بن المتوكل بن المعتصم بن هارون الرشيد دار المعارف ١٩٥٦ ــ ١٣٧٥ .

(ع)

١٢٦ ــ علم الاجتماع ومدارسه :
د/ مصطفى الخشاب مطبعة لجنة البيان العربى ١٩٦٢

١٢٧ ــ عيون الأخبار :
ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى الهيئة المصرية العامة للكتاب .

١٢٨ ــ عيون الحكمة :
ابن سينا تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى وكالة المطبوعات دار القلم بيروت .

(ف)

١٢٩ ــ فجر الاسلام :
احمد أمين .

١٣٠ ــ فلسفة الأخلاق فى الاسلام :
د/ محمد يوسف موسى دار الترجمة والنشر مصر

١٣١ ــ فلسفة اوجست كونت :
ليفى بريل ترجمة د/ محمود قاسم ، د/ السيد بدوى ، الانجلو المصرية .

١٣٢ ــ **فلسفة التربية :**
فايب فينكس ترجمة الدكتور النجيحى .

١٣٣ ــ **فلسفة الفكر الاسلامى :**
هنرى سيرويا .

١٣٤ ــ **فى الأدب الجاهلى :**
طه حسين الطبعة الثانية ١٣٤٥ ــ ١٩٢٧ .

(ك)

١٣٥ ــ **كشاف اصطلاحات الفنون :**
محمد على الفاروقى التهاونى تحقيق د/ لطفى عبد البديع وغيره

١٣٦ ــ **كشف الظنون :**
حاجى خليفة .

١٣٧ ــ **كيف يعمل العقل :**
الجزء الثانى سر برت ترجمة محمد خلف الله دار التأليف والنشر .

(ل)

١٣٨ ــ **لســـان العرب :**
ابو الفضل جمال الدين محمد بن مــكرم المعروف بابن منظـــور الافريقى المصرى الانصارى الخزرجى مطبعة كوستا .

١٣٩ ــ **لطائف الاشارات :**
ابو القاسم القشيرى .

(م)

١٤٠ ــ **مجمع الأمثال :**
الميــدانى .

١٤١ ــ **محاضرات الأدباء ومحاورات الشعر والشعراء :**
ابو القاسم حسين بن محمد الراغب الأصفهانى بيروت

١٤٢ ــ **مختار الصحاح :**
محمد بن أبى بكر الرازى مطبعة التقدم العلمية ١٣٢١

١٤٣ ــ **مدخل الى القرآن الكريم :**
د/ محمد عبد الله دراز دار القلم الكويت ٣٩٩ ــ ١٩٧٨

١٤٤ — **مدخل جديد الى الفلسفة :**
د/ عبد الرحمن بدوى الطبعة الثانية ١٩٧٩ .

١٤٥ — **مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية :**
ليون جوتييه ترجمة د/ محمد يوسف موسى .

١٤٦ — **مروج الذهب :**
المسـعودى .

١٤٧ — **مشكلة الفلسفة :**
د/ زكريا ابراهيم .

١٤٨ — **مصر والعرب عبر التاريخ :**
محمد توفيق حفناوى مطبعة المدنى .

١٤٩ — **معجم ألفاظ القرآن الكريم :**
مجمع اللغة العربية .

١٥٠ — **معجم الأدباء :**
ابو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومى دار احياء التراث
بيروت

١٥١ — **مفردات اللغـة :**
الرازى .

١٥٢ — **مقتطفات من الأدب العربى :**
طه حسين ، عبد السلام هارون واخرون مطابع دار سـعد
القاهرة .

١٥٣ — **موسوعة التاريخ الاسلامى :**
الجزء الأول د/ احمد شلبى الطبعة السادسة ١٩٧٤ .

(ن)

١٥٤ — **نظام الغريب :**
عيسى بن ابراهيم بن محمد الربعى مطبعة هنـدية القاهرة
الطبعة الأولى .

تمت

الفهـــرس

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الفصل الثانى : التوحيد : مصادره وطبيعته

الفصل الثالث الوثنية : أسبابها وتنوعها

رقم الايداع : ٤٥٨٨ / ٨٢ — بتاريخ ١٣/١٠/١٩٨٢

مؤسسة سعيد للطباعة ت ٤٨٩٨ طنطا